عبد المجيد الشرفي

١

لبنات

في المنهج وتطبيقه

لبنات

في المنهج وتطبيقه

لِسَانِيَّات

I

في المَنْهَجِ وَتَطْبِيقِهِ

عَبد المجيد الشرفي

دار المدار الإسلامي

لَبِـــنَات: في المنهج وتطبيقه

تأليف: عبد المجيد الشرفي

الطبعة الأولى
كانون الثاني/يناير 2013

موضوع الكتاب فكر إسلامي
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد برش مع ردّه

ردمك ISBN 978-9959-29-547-7
ردمك ISBN 978-9959-29-548-4
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2010/384

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 89 39 93 3
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1
ص.ب. 14/6703 بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع حصري في العالم ما عدا ليبيا دار الكتاب الجديد المتحدة
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس
هاتف 04 03 75 1 961 +/بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb

توزيع داخل ليبيا شركة دار أويا لاستيراد الكتب والمراجع العلمية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ ليبيا
هاتف وفاكس 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني **oeabooks@yahoo.com**

الإهداء

إلى روح من حنت عليَّ صغيراً
وحبتني كبيراً
بأسمى آيات العطف والمحبة

تقديم الطبعة الثانية

للكتاب الذي بين يدي القارئ منزلة أثيرة عند مؤلِّفه. فقد مُنعت طبعته الأولى من أن توزّع حال صدورها، وبقيت كل النسخ التي طُبعت من الكتاب مُصادَرة أكثر من سبع سنوات كاملة، والحال أن ليس فيه ما يعكّر صفو الأمن العام، أو ثلبٌ يقتضي التتبع العدلي، أو غير ذلك من المآخذ التي تتعلل بها الرقابة على حرية التعبير، بل إنّ الفصول التي يحتوي عليها قد نُشرت كلها منفصلة قبل أن تجمع بين دفّتَي كتاب، ولم تتعرّض المجلات والنشريات التي روّجتها للمصادرة. ومن المفارقات في هذا الحجز التعسفي ما راج، من جهة، أنّ لمفتي الجمهورية آنذاك ضلعاً في قرار المصادرة، نظراً إلى أنه كان المعنيّ بمسايرة رموز المؤسسة الدينية للسلطة السياسية، إذ كان يدافع علناً عن تحديد بداية الأشهر القمرية اعتماداً على الحساب، ثم انقلب حين تغيَّر موقف السلطة إلى مدافع عن الرؤية، وأنّ الحزب الحاكم، من جهة أخرى، هو الناشر لنص المحاضرة التي أُلقيت على منبره وتضمَّنت تلك الملاحظة، قبل أن تُدرَج في "لَبِنات".

والكتاب أثير كذلك عند صاحبه لأنه حين أعاد قراءته بعد مرور فترة طويلة على كتابة فصوله، لم يجد فيه ما يستدعي التنكّر لمحتواه، ووجد نفسه راضياً عن الأفكار والمواقف التي عبّر عنها فيه. ولا شك أنه لو حرّرها اليوم لعدّل جوانب منها، ولأضاف إليها معلومات لم تكن متوفرة لديه آنذاك، ولأضاء القضايا التي طرحها إضاءات جديدة أوصله إليها البحث الذي قام به إثر التصدي لها في فصول هذا السِفر. ورغم ذلك فلم يرغب في تغيير محتوى الكتاب، لثلاثة أسباب:

ـ أوّلاً لأنه أصبح منذ نشره ملكاً للقراء، ولم يعد مؤلِّفه إلا قارئاً منهم؛

ـ ثانياً لأنّه ـ كما يدل عليه عنوانه، وكما أثبت في تقديم طبعته الأولى ـ مجرّد "مساهمات متواضعة ومحدودة بالضرورة في بناء صرح ثقافة عربية، وبالتالي في بناء صرح مجتمع عربي وإنسان عربي مبدع غير مستلَب للماضي ولا للآخر"؛

ـ وثالثاً لأنه يعكس آراء مؤلِّفه في مرحلة من مراحل حياته الفكرية، وستكون الأجزاء الموالية من هذه اللَّبِنات عاكسة لما جدّ من إنتاجه في الاتجاه الذي ارتضاه لنفسه، ولم يثنِه عنه تنويه المادحين أو اعتراض الطاعنين.

فها أنت أيها القارئ أمام كتاب تجرَّأ على إثارة عدد من المسائل التي شغلت بال مؤلّفه وارتأى لها حلولاً يرى أنها مناسبة، وهو لا يدّعي العصمة أو الإتيان بالقول الفصل. فإن وافقت صاحبه في ما أدّاه إليه اجتهاده أو خالفته فإنه لا يطمح إلا إلى أن لا

تستعجل الحكم له أو عليه، وإلى أن تبذل، على غرار ما فعله هو، بعض الجهد في التحرُّر من الآراء المسبقة وقوالب المعرفة الجاهزة.

تونس في جمادى الثانية 1431/ مايو 2010

تقديـــم

يضمّ هذا الكتاب فصولاً كُتبت في مناسبات مختلفة وتتعلّق بمواضيع تهمّ الفكر الإسلامي والحضارة العربيّة. وما كنا لنجمعها في كتاب لولا إلحاح من بعض من نحترم علمهم وفضلهم ولولا ضرورة الاستجابة لرغبة طلبتنا ولعديد الرسائل من تونس وخارجها يطلب أصحابها نسخةً من هذا البحث أو ذاك عَسُرَ عليهم منالها. وباستثناء الفصل المتعلّق بالعلمنة والمكتوب في الأصل بالفرنسيّة فإننا لم نُثبت فيه سوى مختارات من الفصول المحرّرة بالعربية بقينا راضين عنها كلّ الرضا أو بعضه رغم أنّ المدّة التي تفصلنا اليوم عن زمن كتابتها طالت نسبيًّا في بعض الأحيان فتغيّرت المعطيات التي كانت محيطةً بالتحليل وتطوّرت الدراسات وتعدّدت المقاربات. ولم نُدخل عليها سوى تحويرات طفيفة تتعلّق خصوصاً بالشكل أو بتحيين المراجع.

وقد ارتأينا أن نُعنون هذه الفصول بـ«**لَبِنَات**» باعتبار أنها تمثّل مساهمات متواضعة ومحدودة بالضرورة في بناء صرح ثقافة عربيّة وبالتالي في بناء صرح مجتمع عربيّ وإنسان عربيّ مبدع غير مستلب للماضي ولا للآخر. ففي حين كان العديد من المفكّرين العرب، على اختلاف مشاربهم وتباينها، مشغولين بتطبيق النظريّات والمذاهب الجاهزة أو ببلورة نظريات ومذاهب جديدة، كنا نؤمن ـ

وما نزال ـ بأنّ على الباحث الحرّ أن لا يتقيَّد بما من شأنه أن يُضيّق من أفق نظرته إلى العالم وإلى الأشياء.

نحن لا ننكر جدوى النظريات والمناهج التفسيرية، بل نحن لم نفتأ نحاول تمثّل أوفر عدد منها والاستفادة من الإضاءات التي تأتي بها، ولكنّنا على يقين بأنّ الدراسات التطبيقية العميقة هي الكفيلة بإبراز المنهج الملائم بعيداً عن التوفيقية الزائفة وعن التقوقع داخل نظرية في آنٍ. فالبحث في نظرنا مغامرة أو لا يكون، وهنا يكمن الفرق الجوهريّ بين العالم التقليديّ والباحث المعاصر: كان طالب العلم طيلة قرون عديدة يعتبر المعرفة كمّيّةً قائمة الذات من المعلومات يتعيّن عليه استيعابها وحفظها وتبليغها تبليغاً أميناً، أمّا الباحث المعاصر فمدرك تمام الإدراك أوّلاً أن ثمّة جدلية بين المجتمع وقيمه من ناحية ومستوى المعرفة السائدة فيه ونوعيتها من ناحية أخرى، وثانياً أن القارىء لا ينفكّ وهو يقرأ يؤوّل وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة، وثالثاً أن المعرفة البشرية ليست مُعطىً جامداً بل هي إبداع مستمرّ متدفّق تدفّق الحياة متناغمٌ مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها.

ولقد كانت القطيعة قائمة، أو شبه قائمة، في الماضي بين نمطين من التديّن: النمط الذي يُنتجه علماء الدين ويتفقون أو يختلفون ويتخاصمون فيما بينهم في نطاقه، والنمط الذي يميّز الخيال الشعبي وسلوك العامّة. وكلّ منهما يتأثر لا محالة بالآخر ويؤثّر فيه ولكنه في الآن نفسه يجهله أو يتجاهله. إلا أن شيوع التعليم في عصرنا، بما أتاحه لأول مرّة في تاريخ المسلمين من

اطّلاع نسبيّ على الثقافة الدينية «العالمة»، خلق وضعاً قلقاً لدى العديد من الفئات الاجتماعية، فأضحت لا هي راضية بأشكال التديّن الشعبي وبمضامينه على السواء ولا هي مدركة لحقيقة الرهانات في إنتاج العلماء التقليديين. ومتى كان التعليم يمكّن من معرفة لغة ـ أو لغات ـ حيّة غير اللغة الأم، وبالنسبة إلى البعض من حذقها والتبرّز فيها، فلا مناص من التأثّر بالثقافة التي تعبّر عنها تلك اللغة، إذ من المعروف أن الإنسان لا يدرك الأشياء ـ حسّيَّها ومجرَّدَها ـ ويؤوّلها إلا في نطاق الأطر الجاهزة في لغته، وبفضل تعدّد هذه الأطر واختلافها يتّسع أفق التفكير فيؤدّي إلى التوتّر الخلّاق عوضاً عن الوثوق العقيم وإلى حذق فنّ الاستفهام بدل فنّ الجواب، إن لم يؤدِّ طبعاً إلى ازدواجية الشخصية وإلى الحيرة والاضطراب. وهذا الوضع الذي تعيشه المجتمعات العربية، شأنها شأن سائر مجتمعات المعمورة، وضع اضطراريّ لا اختياريّ بمزاياه ومساوئه. ولا يغرنّك ما يُقال ويُكتب عن ضرورة المحافظة على الأصالة والهُوِيّة والوفاء للقيم الذاتية، فليس هذا الموقف ـ إن لم يكن من باب الانتهازية فحسب ـ سوى موقف الجاهل أو العاجز الخائف لا موقف الواثق من نفسه العامل على نحت مصيره نحتاً. فالإنسان هو الإنسان تحت كل سماء، ولا يتسنّى له السمو على منزلته الحيوانية إلا بالعلم والثقافة ينهل منهما حيث وُجِدا ليستطيع المشاركة في إنتاجهما وتحمّل مسؤوليته كاملة في هذا الوجود. بل لعل الداعين إلى نبذ الآخر أكثر الواقعين في فخّه وأشدّ المتأثّرين به من حيث لا يشعرون.

ولأن المجتمعات العربية والإسلامية عموماً لم تعد منغلقةً

على نفسها كما كان الأمر في الماضي القريب، بل أصبحت منفتحة رغماً عنها وعلى صلة دائمة بغيرها من المجتمعات عن طريق الإذاعات والأقمار الصناعية والكتب والمجلات والمبادلات التجارية وتشابك المصالح، فإنها تجد نفسها في خضمّ قيم وتيّارات فكرية ومذهبية وطرق في السلوك غريبة عمّا ألفته، متغيرة تغيّراً مستمرّاً ليس فيها مجال للثبات والاستقرار، متشعّبة معقّدة إلى أقصى حدود التشعّب والتعقيد بينما كان ما اعتادته وورثته بسيطاً واضحاً مطمئناً. فلا غرو أن يشعر المرء في زحمة الأفكار الوافدة والموروثة بالضياع، لا سيّما وأنه يلهث وراء لقمة العيش وتوفير ما يُعرض أمام عينيه من بضائع كمالية يعمل الإشهار على إيهامه بأنها ضرورية وأنه لم يعد يقنع بعيشة الكفاف التي كان يراها أجداده قدراً محتوماً، فإذا الفقر لعنة بعدما كان من طبيعة الأشياء وإذا الرفاه أفق قلّما يُتجاوَز وتكديس للخيرات لا غاية من ورائه. ولكنّ ارتفاع مستوى الحياة من الناحية المادية، وإن كان حقيقةً ملموسةً، لا يشمل الجميع بنفس الدرجة وكثيراً ما يخلّف التفاوت الاجتماعي المشطّ نقمة تبحث عن متنفّس فيكون الدين الإطار المتوفّر لتفسير الخيبة وتغذية الطموح إلى الأفضل معاً.

إن تحويل الدين إلى أيديولوجيا وإلى حلبة صراع سياسيّ هو الظاهرة التي تُثير الانتباه أكثر من غيرها، ولكنّ ذلك لا يعني أنها الظاهرة الأهمّ أو الأعمق تأثيراً في الواقع الفكري العربي الإسلامي الحديث والمعاصر. ولعلّ مواقف النخب السياسية والتكنوقراطية ـ القوى الفاعلة في المجتمع ـ وسلوكها، وواقع الشباب المتابع لمباريات كرة القدم المتعصّب لفرقها أو المهتمّ بأخبار المغنّين

والفنّانين الذين ترعاهم الآلة الدعائية الغربية وسلوك هذا الشباب وكذلك واقع العُمّال المنهكين والعاملات الموزّعات بين مقتضيات الشغل داخل البيت وخارجه وسلوك هؤلاء وأولئك، فضلاً عن جيش البطّالين والمهمّشين، لعل كل هذا أكثر دلالة على ما يعتمل في المجتمع من تيارات واهتمامات لا يحتلّ فيها الدين - حين يحضر - إلّا مجالاً محدوداً متواضعاً وركناً منزوياً متمثلاً بالخصوص في الصيغ الطقوسية ذات البعد الاجتماعي أو في العناصر المغذّية للانتماء الحضاري. فبروز الدولة الوطنية بحدودها الجغرافية الثابتة وتشريعاتها الوضعية وبسط سيادتها على قطاعات لم تكن في السابق من مشمولات الدولة، وطغيان الاتصال في المستوى العالمي، وتنظيم التبادل الاقتصادي على أسس تتجاوز المصالح المحلية والقطرية، وشيوع التعامل بين البشر بالوسائل الرمزية غير المادية - حتى في المال الذي كان ذهباً وفضّة وعقارات فأصبح أوراقاً وسندات بل إشارات برقية تهمّ مليارات الدولارات بين المضاربين في البورصات - وانتشار القيم التي تتّجه إلى الفرد بعد أن كانت تتّجه إلى المجموعة: هذه الخصائص وغيرها لا يمكن اعتبارها مجرّد ظواهر منعزلة عن بعضها البعض وذات تأثير محدود في حياة الإنسان وفي وعيه بل هي بالعكس عوامل توتّر جديد يستدعي تلاؤماً مستمرّاً لا يجد في الماضي مثالاً ينسج عليه.

إنّ الإقرار بهذا الواقع بمختلف تجلّياته والعمل على معرفته وتحديد أسبابه تحديداً دقيقاً شاملاً هو السبيل الأمثل إلى تغييره لمن شاء التغيير. ولكنك لا تفتأ ترى الإسراع إلى إصدار الأحكام واستعجال الحلول على حساب التحليل المتأنّي والنظرة الفاحصة

المتخلّصة من الآراء الجاهزة المسقطة إسقاطاً، بل إن ما يسجل بصفة خاصة هو التردّد بين المجال الفرديّ الخاصّ والمجال العموميّ المشترك، هو الإبقاء على مَثَل أعلى وهميّ مستمدّ من الماضي والاستعداد لقبول أي خرق في المستوى العملي لذلك المَثَل الأعلى، هو بعبارة أخرى الخوف من إعادة النظر في الموروث والبقاء في صعيد ازدواجية الموقف والسلوك: فمتى تعلّقا بالدين كانا محافظين أشدّ المحافظة ـ في الظاهر على الأقلّ ـ ومتى تعلّقا بغيره من شؤون المعرفة والحياة كانا متحرّرين قابلين للأحسن والأنجع والأكثر منطقية واستجابة لمتطلبات الفكر والشعور الحديثين.

من هذا المنظور كان اهتمامنا في القسم الأول من هذا الكتاب بالتغيّرات التي طرأت على المجتمعات العربية والإسلامية سواء في مستوى الوعي بالزمن (**زمن الحداثة**) أو الاقتداء بالسلف (**السلفية بين الأمس واليوم**) أو انتشار العلمانية (**العلمانية في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة**) أو دور العلماء التقليديين (**المؤسسة الدينية في الإسلام**) وبروز الفقهاء الجدد[1] (**الإسلاميون أعداء التحديث أم ضحاياه؟**). فكنا في هذا القسم نبحث، كما أثبتنا في عنوانه، عن المقاربات الملائمة لدراسة الوضع الجديد الذي تعيشه تلك المجتمعات بعيداً عن الشعارات الجوفاء وتسطيح القضايا الوجودية والمصيرية الخطيرة.

(1) العبارة لعلي أومليل في المنتدى، عمان، م9، عدد 101، شباط/ فبراير 1994.

أما القسم الثاني «قراءات في التراث» فقد افتتحناه بلمحةٍ عن إحدى الخصائص البارزة للمنهج الحديث في تناول قضايا الكتاب (**المنهج المقارن في الإنتاج الديني**) وخصّصناه لدراسة عدد من المسائل الشائكة قلّبناها من مختلف الوجوه وحاولنا تقديم عناصر من شأنها أن تجدّد النظرة إليها تجديداً يهدف أول ما يهدف إلى فهم أفضل للتراث (**في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً**) وأصول الفقه (**الشافعي أصوليًّا بين الاتّباع والإبداع**) والاجتهاد (**حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء**) وأحكام الصوم (**حول الآيات 183 ـ 187 من سورة البقرة**) والعنف (**الإسلام والعنف**)، وإلى تعامل واعٍ مع هذه القضايا ومثيلاتها.

وإننا لعلى يقين بأنّ ما قدّمناه في مختلف فصول هذا الكتاب، إذ لا يدّعي الإتيان بالقول الفصل ولا يرمي إلى مخاصمة أحد بَلْهَ إلى إفحامه، في حاجة إلى مجهود يبذله القارىء على قدر المجهود الذي بذلناه حتى يكمل ما فاتنا ويصحّح خطأنا ويشارك في إنتاج المعرفة التي يرتضيها إنسان اليوم لأنها مستجيبة لحاجاته علميًّا وروحيًّا، ملبّية لرغباته المكبوتة وطموحاته، منسجمة مع ثقافة عصره وظروفه المستحدثة، حافزة له على الفعل في التاريخ، مضيئة لضميره الحرّ في حواره مع سائر الضمائر الحُرّة.

تونس في آذار/ مارس 1994

القسم الأول

في البحث عن المقاربات الملائمة

زمن الحداثة

إنّ ما يشفع لنا في الجرأة على اقتحام موضوع هو في العادة من اهتمامات الفلاسفة في المقام الأول انتماؤنا إلى اختصاص اصطلح على تسميته في رحاب الجامعة التونسية بـ«الحضارة». ولئن كانت الحضارة العربية بالذّات هي المقصودة فمن البديهي أنّها لم تكن في الماضي وليست في الحاضر معزولةً عن الحضارات التاريخيّة الكبرى بل هي تتفاعل معها أخذاً وعطاء وفي فترات القُوّة والضعف على السواء. ولذلك فإن دراسة هذه الحضارة تقتضي بالضرورة معرفة الحضارات الأخرى والاستفادة من المقارنة بين خصائص هذه وتلك، المشتركة والمختلفة معاً.

كما أنّ هذه الدراسة تتنزّل في الواقع في مفترق اختصاصات عديدة أو هي بالأحرى تأخذ منها ما يساعدها على فهم الظاهرة الحضارية عموماً. وهكذا لا يمكنها الاستغناءُ عن معرفة القاعدة الجغرافية للحضارة، باعتبار هذه القاعدة المعطى الصلب المحدّد للعديد من تجلّياتها، ولا عن معرفة الاقتصاد باعتباره الأساسَ الماديّ الذي يقوم عليه الإنتاج والتبادل، ولا عن معرفة التاريخ لتتبع المراحل التي مرّت بها الحضارة والاطّلاع على مختلف إنجازاتها، ولا عن معرفة اللسانيّات نظراً إلى أهمية اللغة التي هي

عنصر التواصل الرئيسي في المجتمع، ولا عن معرفة الفنّ والأدب باعتبار أنّ القيم الجمالية هي التي تعكس أكثر من غيرها روح حضارة ما. وأخيراً وليس آخراً لا يمكنها الاستغناء عن معرفة الأديان والمعتقدات، إذ هي الموفّرة للمعنى في نطاق الحضارة. وقسْ على ذلك سائرَ الاختصاصات في العلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم القانونية والسياسية.

من هذا المنطلق سنتناول زمن الحداثة. ولن يكون تعريف الحداثة عموماً ومفهوم الزمن فيها والوقوف على أهمّ العوامل في نشأة مفهوم الزمن الحديث إلّا مدخلاً للبحث في انعكاسات كلّ ذلك بالنسبة إلينا نحن العرب، أي بعبارةٍ أخرى هل نعيش نحن زمنَ الحداثة؟ وكيف نعيشه؟

ويجدرُ التذكير في البداية بأن الحداثة ليست مفهوماً إجرائيًّا اجتماعيًّا أو سياسيًّا أو تاريخياً يمكن الاختلاف حوله، بل هي نمط حضاريّ تتميّز به البلدان الأكثر تقدّماً في مجال النموّ التقنيّ والاقتصاديّ والعلميّ والاجتماعيّ والسياسيّ، أي هي النمط الحضاري الغربي كما تحقّق منذ القرن السابع عشر للميلاد في أوروبا ثم في أمريكا فاليابان.

ومن الطبيعي أنّ هذا النمط الحضاري لم يولد بين يوم وليلة وإنما يمكن تتبّع إرهاصات الحداثة في أثر الاتصال بالمشرق العربي إبّان الحروب الصليبية، وفي انتشار الفلسفة الرُشدية بأوروبا، وفي ازدهار الجمهوريّات الإيطالية تبعاً لاستئثارها بالتجارة البحرية في حوض البحر الأبيض المتوسّط، وفي التزايد السكاني، وفي

اكتشاف أمريكا وتدفّق الخيرات من المستعمرات، وفي غير ذلك من العوامل المعروفة، إلاّ أن ثلاثة أحداث هامّة تستحقّ الذكر في هذا المجال: أولها اكتشاف غوتنبرغ (Gutenberg) للطّباعة في منتصف القرن الخامس عشر، لما ترتّب على هذا الاكتشاف من شيوع القراءة لدى فئات اجتماعية ما انفكّ عددها في ازدياد. والحدث الثاني هو أطروحاتُ لوثر (Luther) سنة 1517م وخاصة قوله بسلطة الكتاب المقدّس وحده (Sola scripura) دون الحاجة إلى وساطة الكهنوت في الكنيسة لتأويله، فكانت حركة الإصلاح البروتستاني مُؤذنةً بالتحرّر من ربقة الكنيسة. ويتمثّل الحدث الثالث في اكتشاف كوبرنيك (Copernic) سنة 1562م لدورة الكواكب حول نفسها وحول الشمس، فأحدث هذا الاكتشاف ثورةً معرفية حقيقية وانقلاباً في نظرة الإنسان إلى نفسه وإلى الكون، إذ فقد الإنسان بذلك مكانته المركزية والوهم الذي عاش عليه منذ فجر التاريخ بأنّه محور الكون.

لقد فتحت هذه الأحداث الهامّة البابَ على مصراعيه لظهور نظريّات نيوتن (Newton) وديكارت (Descartes) وأمثالهما، ثم لفلسفة التنوير في القرن الثامن عشر وبالخصوص مع مونتسكيو (Montesquieu) في نصّه على مبدإ التفريق بين السُّلُطات، وروسو (Rousseau) في العقد الاجتماعي الذي تحوّل الإنسان بمقتضاه من وضع الرعية إلى وضع المواطن، وتُوّج كل ذلك بإعلان حقوق الإنسان والمواطن سنة 1789 الذي ينصّ، بالخصوص، في بنده الأول على أن الناس يولدون أحراراً ومتساوين في الحقوق، وفي بنده الخامس على أنّ القانون هو التعبير عن الإرادة العامّة، وفي بنديه العاشر والحادي عشر على حرية الرأي والمعتقد والتعبير.

وإذا كانت هناك صفة جامعة يمكن على ضوئها فهم المسار العام للحداثة فهي بدون شكّ الجرأة على كسر حدود المعرفة. كان منتهى أمل الإنسان قديماً استيعاب علوم القدماء والاستظهار بها مع الشرح والتعليل والتوفيق والترجيح، بينما زالت في نطاق الحداثة المناطق المحرّمة التي يسلّم بها الإنسان دون بحث وتمحيص. وسواء تعلّق الأمر بالعلوم الإنسانية أو بالعلوم التجريبية فهناك سعي متواصل إلى الكشف عن الحقيقة من وراء المظاهر، وكلّما تعمّق الباحث في هذا الاتجاه ازداد الغموض وازدادت الحاجة إلى مزيد التعمّق. وهكذا لم تقتصر محاولة الفهم على الطبيعة بل شملت بالإضافة إلى تكوين الإنسان الفيزيولوجي والنفساني المؤسّسات الدينية والسياسية. فإذا عرفتَ كيف يعمل كل هذا وكيف يتطوّر أمكنك التدخّل والتغيير، وتكون بذلك الرغبة في المعرفة هي التي تدعم الرغبة في التغيير. وتلك سمةُ الحداثة.

وإذا ذكرت التغيير فقد مسست الزمن. وفعلاً فإنّ صلةً متينةً تربط بين الحداثة والوعي بالزمن والمعقولية. ولنا عودة إلى المعقولية فلننظر الآن في الزمن.

لن نخوضَ هنا في المفاهيم الفلسفية المتعلّقة بالزمن ولا بأبعاده الطبيعية والوجودية المختلفة(1) وإنما يهمّنا أن نعرف أهمّ

(1) لقد نالت هذه الجوانب حظّها من العرض والنقاش في الندوة المتعددة الاختصاص التي تنظّمها كُلّيتا الآداب بمنوبة والعلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس. انظر:

F.Triki: La temporalité, 1988-1990, ler livret, Tunis, 1989.

خصائص زمن الحداثة وما يميزه عمّا رسخ في الضمير البشري قبل الحداثة. ونُجمل هذه الخصائص في ثلاث:

أولاً: زمن الحداثة زمن مقيس ومقيس به. إنّه زمن مجرّد يقاس باستمرار بالثواني والأيام والأسابيع والشهور والسنوات والقرون، وفي الوقت نفسه تقاس به مختلف الأنشطة الاجتماعية. ولئن كان هذا المظهر يبدو لنا اليوم بديهيًا ولا نكاد نُعيره أيّ اهتمام فإنّ الأمر لم يكن كذلك في الماضي. لم يكن عامة الناس يملكون الساعات اليدوية والحائطية، وكان نشاطهم منظّماً على نسق الليل والنهار والفصول والأعياد والأعمال الفلاحية. ولم تكن الدراسة تعدّ بالساعات والسنوات ولا العمل الإداري أو الصناعي أو التجاري. فأنت اليوم حين تتعطب لك قطعة من المطّاط في سيارتك قيمتها 100 مليم تدفع عشرة دنانير لأن العامل قضى ساعتين أو ثلاثاً في البحث عن العطب وفي تفكيك القطعة المعطّبة وتركيبها، بل حين تتفرّج على مباراة في كرة القدم تعرف مسبّقاً أنها تدوم 90 دقيقة وأنها مقسّمة إلى شوطين متساويين بـ45 دقيقة تفصل بينهما فترة استراحة بربع ساعة، وحتّى في بيتك وبين أهلك وفي أوقات فراغك فالساعة الثامنة عند الجميع هي موعد شريط الأنباء، بالإضافة إلى أنك تعرف نفسك ويعرفك الآخرون من خلال تاريخ ميلادك وتاريخ تخرّجك وتاريخ مباشرة المهنة أو الوظيفة وتاريخ الزواج، الخ. كلّ ذلك إن لم يكن بالدقيقة والساعة فهو باليوم والشهر والسنة.

ثانياً: الزمنُ الحديثُ لم يعد زمناً دائريًا بتعاقب الفصول والسنوات وبتوالي الملوك والأمراء والولاة، ولم يعد كذلك يحتوي

على فترة تأسيسية ذهبية تغمر بنورها ظلمات ما قبلها وتنفتح على أفق أخروي مرتقب، وهو الأنموذج المعروف في الديانات التوحيدية الثلاث، فترة الوحي هي الفترة المتميّزة بقطع النظر عن أشكاله وسواء كان ألواح الوصايا العشر وتوراة موسى، أو شخص عيسى الذي تجسّدت فيه الكلمةُ الإلهيةُ، أو القرآن المُنزَّل على مُحَمّد. أما ما قبلها فسمته الضلال وليست له من وظيفة سوى تهيئة النفوس لتقبّل الوحي، وبعد الفترة التأسيسية يعيش اليهود في انتظار ظهور المسيح والنصارى في انتظار عودة المسيح وترصّد علاماتها والمسلمون في انتظار قيام الساعة وتوفّر أشراطها.

هذان التمثّلان للزمن عوّضهما زمن خطّيّ يتطوَّر حسب خط الماضي فالحاضر فالمستقبل. لكن إن كان الفكر التقليدي مركّزاً على الماضي وبالخصوص على إحياء الفترة التأسيسية فإن الحداثة مركّزة على المستقبل القريب منه والبعيد تسعى إلى أن تتكفّل به تكفّلاً مسؤولاً وتُضفي على المعاصرة من المزايا ما يجعلها المرجع في قياس الماضي عليها قياساً نرجسيًّا. ولعل فوكو (Foucault) في كامل إنتاجه الفلسفيّ إنما حاول تجاوزَ هذا الوعي بالزمن الذي تختصّ به الحداثة في تشبّثه المفرط بالحاضر، لكن دون جدوى.

ثالثاً: المظهر الثالث الذي يختصّ به زمن الحداثة هو المظهر التاريخي. ويعني ذلك بالخصوص التخلّي عن الزمن الأسطوري واعتبار صيرورة المجتمع مندرجةً في نطاق ظروف تاريخية إن لم تكن خاضعة للاختبار فهي لا تستعصي على التحليل وفهم الأسباب

والنتائج دون الاضطرار إلى تفاسير غيبية. وبذلك لا يُقضى على صلاحية التفاسير الكسموفونية التي تختصّ بها الأديان البدائية والإحيائية فحسب وإنّما ينحسر الأفق الأخروي الذي تتميّز به الأديان التوحيدية إلى حدّ الاضمحلال، بل ويصبح التاريخ منذ هيغل (Hegel) مرجعاً متعالياً يسمح بتحسّس اكتماله النهائي. على أنّ أهمّ ما يميّز الزمن التاريخي أنه زمن مُفكَّر فيه وليس معطى طبيعيًّا يخضع له الإنسان خضوعاً مطلقاً، وإنما هو يستطيع التأثير فيه عن طريق الممارسة وتوجيهه حسب رغبته ومصالحه.

تلك هي إذن ـ فيما يبدو لنا ـ أهمّ خصائص الحداثة ووعيها بالزمن. ونريد، قبل أن نصل إلى الحديث عن الحداثة العربية الإشكالية، أن نُعرّج على عنصرين رئيسيّين من شأنهما أن يسهّلا لنا عملية المقارنة والتقييم. ويتعلّق العنصر الأول بالعوامل الأساسية التي أدّت إلى التحديث في الغرب، بينما يتعلّق الثاني بمحتوى الحداثة المعياري.

إنّ انهيار أنماط الحياة التقليدية في الغرب قد تمّ تحت وطأة عاملين حاسمين متضافرين هما المال والسلطة. فلقد كان لشيوع التعامل بالنقود وتعميم العمل المأجور من جهة، ولانتشار سلطة الدولة عن طريق بيروقراطية حاضرة في كل مكان وإدارات مركزية تتكفّل بمختلف أنشطة السكان من جهة أخرى، أثرهما البالغ في ميادين كانت تتمتّع باستقلالية نسبية وتخضع لمنطقها الداخلي، وتدخّلا بالخصوص في مجال الإنتاج الثقافي بمعناه الواسع وفي أشكال الاندماج الاجتماعي. ولم يستقرّ نظام الدولة الحديثة على أنقاض النظام القديم القائم على التغلّب والقهر

المحض[2] إلّا لأنّ هاتين المنظومتين ـ المال والسلطة ـ حين أصبحتا على درجة هامّة من التعقيد والنضج قد أُخضعتا لعملية عقلنة تمثّلت في مأسستهما بواسطة القانون الوضعي. وكان ذلك هو الحلّ الوسط الذي توصّلت إليه الحداثةُ حين جمعت بين النزعة إلى الاستغلال وإلى التسلط والقهر من ناحية، ومقتضيات الأنشطة الحياتية الأخرى التي تتجه وظيفتها نحو الوفاق من ناحية ثانية، وذلك في إطار أنظمة سياسية ديمقراطية. وبعبارةٍ أخرى فإنّ الحداثة قد نجحت في خلق توازن حيّ وغير قارّ يصل أحياناً حدّ التماهي بين قطبين: قطب السلطة والإنتاج وقطب السعادة والتحرّر. وهي تحافظ على هذا التوازن عن طريق وضع المعايير الاجتماعية وتجديدها وتبريرها بواسطة الحوار والصراع السلمي في الغالب في نطاق الهياكل والمؤسّسات الممثلة لمختلف المصالح أو بما يسمّيه هابرماس (Habermas) الفعل التواصلي[3].

أما محتوى الحداثة المعياري فيمكن تلخيصه في ثلاثة عناصر مكوّنة ومتداخلة هي الوعي بقابلية الخطأ وكونية القيم والحرية الذاتية.

---

(2) انظر في هذا المجال **مقدّمة ابن خلدون** وخاصة الفصلين العاشر (في أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد) والثالث والعشرين (في حقيقة الملك وأصنافه) من الباب الثالث.

(3) انظر:

J.Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, Paris, 1987.

وكذلك لنفس المؤلف:

Le discours philosophique de la modernité, Paris, 1988.

وخاصة منه الباب الحادي عشر.

ـ إنّ وعي الإنسان بأنه غير معصوم وأنه معرّض للخطأ لا يعني الوقوع في النسبية المعوّقة، وهي ـ كما هو معروف ـ المأخذ الرئيسي لنيتشه (Nietzsche) على العلوم الإنسانية، إذ اعتبرها تخضعُ لمثل أعلى خاطىء هو الموضوعية بينما يستحيل بلوغ هذه الموضوعية، ولذلك فهي في نظره تحيّد المعايير الثابتة التي تحتاج إليها الحياة. فقابلية الخطأ إنما تعني قبول النقد والاعتراض والبحث المتضامن عن الحقيقة، وهو ما تحتاج إليه كل سُنّة ثقافية بما فيها السُنّة الدينية لتحافظ على قدرتها على الإقناع وعلى مصداقيتها، أي ليمكنها البقاء. وقد لعبت اللسانيّات دوراً هامّاً في ترسيخ الوعي بهذه الحقيقة حين قوّضت أحادية المعنى وعوّضتها بتضافر النصّ ذاته وقارئه بشخصيته المتميزة والظروف التاريخية التي يقرأ فيها النصّ في توليد المعنى.

لقد فقدت السُنن الثقافية بداهتها وصبغتها العفوية في عالم تمايزت بُناه كلّها بعضها عن بعض وضعف فيه الضغط الاجتماعي الذي كان مسلّطاً على الأفراد. ولذلك أصبحت هذه السنن تستمدّ قوتها من شبكة الاعتراف المتبادل بها من قِبَل أفراد قادرين على الإجابة بنعم أو بلا دون أن يجرؤَ أحد على تعويضهم والتكلّم باسمهم دون موافقتهم الضمنية على الأقل، واكتسبت بتحرّرها من القوالب التي كانت مفروضةً عليها مساهمة فعّالة في تكوين الإرادة الجماعية وتمتين اللحمة بين أفراد المجتمع.

ـ أما الكونية فهي السمةُ الغالبةُ على القيم التي تفرزها الحداثة. صحيح أن قيماً مثل الحرية والمساواة والعدل تمتدّ جذورها في ثقافة الغرب وظروفه التاريخية ولا تطبّق بنفس الطريقة

داخل المجتمعات الغربية وخارجها وبالنسبة إلى الأوروبيين وإلى غيرهم من الأجناس وأتباع الديانات الأخرى. وخيرُ مثال على ذلك ما يحدث تحت أعيننا من تعاطف الغرب مع شعوب أوروبا الشرقية وإغماض عينيه عن المظلمة المسلّطة على الشعب الفلسطيني بل ومباركة جلاّديه. ولكنّ بُعْدَ المسافة بين النظرية والتطبيق لا يكفي للحكم على هذه القِيَم بأنها محليّة وخصوصيّة ولا ينفي عنها صبغتها الكونية بما هي تطلّعات تحظى بالتجاوب معها تحت كل سماء ولا يخوّل بحال اعتبارها قِيَماً خُلَّباً زائفة[4].

- ويتمثّل العنصر المعياري الثالث في الحداثة في الحرية الذاتية والفردية. وفي هذا الصدد يصحّ تحديد نشأة الأخلاق المستقلّة بانقطاع جدليّة الحرام وارتكاب المحظور، أو بكفّ المقدّس عن رمي الدنيوي بصواعقه. وهكذا تجذّرت الحرية الذاتية في مجال الحياة الخاصة عبر الاستقلال الأخلاقي وتحقيق الذات، وفي المجتمع عبر المنطقة التي يضمنها القانون الخاص الذي يسمح بالسعي إلى تحقيق مصالح ذاتية، وفي الدولة عبر المشاركة المتساوية في تكوين الإرادة السياسية، وفي الفضاء العمومي - المقابل لمجال الحياة الخاصة - عبر مسالك التكوين المتمثّلة في تبنّي ثقافة مفكَّرٍ فيها ومُدَخْلَنة. وغنيّ عن القول أن الوعي بالذات ونمّو الشخصية على نحو يتكفل فيه الفرد بذاته ويتحمّل مسؤوليته كاملة عملية محفوفة بالمخاطر وتفترض بدورها توفّر عناصر الحداثة الأخرى ونجاح الاندماج الاجتماعي عن طريق التربية بالخصوص.

(4) ذلك ما يفعله راشد الغنوشي مثلاً، انظر كتابه: **المرأة بين القرآن وواقع المسلمين**، تونس، د.ت. ص6.

هذا إذن بصفة مُجملةٍ سريعة ما تنصّ عليه أدبيّات هذه المسألة فيما يتعلّق بهذا النمط الحضاري السائد في الغرب، وإن كانت هذه الأدبيات تركّز في الغالب على مظهر دون آخر أو تضخّم بعض الأبعاد الإيجابية أو السلبية في الحداثة على حساب أبعادٍ أخرى. فإذا عدنا إلى فضائنا العربيّ لاحظنا منذ البداية أنّ التحديث فيه لم يحصل كما في الغرب بتأثير تطوّر ذاتي، وإنّما كان دوماً مرادفاً للمحاولات الرامية إلى تحقيق النماذج الغربية، بكل ما يترتّب عن فرض أنماط أجنبية أو استيرادها من مشاكل وردود فعل[5].

ولقد تساءلنا في مطلع هذا البحث: هل نعيش نحن زمنَ الحداثة؟ ويتعيّن علينا الآن أن نحاول الإجابة عن هذا التساؤل. لكن ما هو المعيار في الإجابة بنعم أو بلا؟ إننا نفضّل هنا على اتخاذ الحداثة الغربية معياراً مطلقاً أن ننطلق من المقارنة بماضينا. لكن حتى هذه المقارنة لا تخلو من المشاكل واختلاف النظر. من ذلك مثلاً أننا نقرأ لمحمد عابد الجابري ما يلي: «وأكاد أقرّر أنّ الحركة في الثقافة العربية كانت وما تزال **حركة اعتماد لا حركة نقلة**. وبالتالي فزمنها مدة بعدها «السكون» لا الحركة، وهذا على الرغم من جميع التحرّكات والاهتزازات والهزّات التي عرفتها»[6]. ويقول كذلك: «هناك. . . تداخل بين «العصور» الثقافية في الفكر

(5) لقد درسنا انعكاسات هذا الوضع على الفكر الديني في كتابنا **الإسلام والحداثة**، الدار التونسية للنشر، ط1، 1990؛ دار المدار الإسلامي، ط5، بيروت، 2009.

(6) **نقد العقل العربي**، ج1: **تكوين العقل العربي**، بيروت، 1984، ص42. والتسطير في هذا الشاهد والشواهد الموالية من عندنا.

العربيّ منذ الجاهلية إلى اليوم ممّا يجعل منها زمناً ثقافيًّا واحداً يعيشه المثقّف العربي في أي مكان من الوطن العربي كزمن راكد يشكّل جزءاً أساسيًّا وجوهريًّا من هُوِيّته الثقافية وشخصيّته الحضارية. والسمة البارزة في هذا الزمن الثقافي العربي الواحد هي حضور القديم لا في جوف الجديد يغنيه ويوصله (كذا!) بل حضوره معه جنباً إلى جنب ينافسه ويكبّله»[7].

هذا الثبات المزعوم في الزمن العربي يجد له مقابلاً في وصف المؤرّخ الفرنسي الشهير بروديل (F.Braudel) لحضارات الشرق الأقصى، وذلك في نصّ كتبه سنة 1962. يقول بالخصوص: «تبدو حضارات الشرق الأقصى مجموعات بلغت في فترة مبكّرة جدّاً نضجاً ملحوظاً لكن في إطار يتسم بأنه جعل عدداً من هياكله الجوهرية شبه ثابتة. وقد استمدّت من ذلك وحدة وانسجاماً غريبين ولكن كذلك صعوبة قصوى في تغيير ذاتها وفي إرادة التطور والقدرة عليه كما لو أنها امتنعت امتناعاً باتًّا عن التغيير والتقدم»[8].

وليس هذا مجال مناقشة ما يدّعيه الجابري على غرار بروديل، فالسكون الذي يعقب النضجَ المبكّر والاكتمال والذي يحول دون التغيير والتقدم لا وجود له إلّا في ذهن من يغترّ بظاهر الأمور. يقول كاستورياديس (Castoriadis): «حتى عندما لا يقوم مجتمع ما في الظاهر إلا بالمحافظة على ذاته فإنه لا وجود له إلا

(7) المصدر نفسه، ص51.

(8) F. Braudel, *Grammaire des civilisations*, Paris, 1987, p.203.

في التغيير المستمر»(9)، وهذا ما ينطبق على المجتمعات العربية القديمة التي كانت تتغير ولكن حسب نسقها الخاص ومنطقها الداخلي، وذلك حتى منتصف القرن التاسع عشر.

لكن منذ هذا التاريخ، ورغم التفاوت الشاسع أحياناً بين تلك المجتمعات العربية، هل بقي سلوكنا الفرديّ والجماعيّ ونمطُ عيشنا وطرقُ إنتاجنا ونظمُ تعليمنا وإداراتنا ومؤسّساتنا السياسية والقضائية وفنُّنا وأدبنا وثقافتنا عموماً، هل بقيت كلّ هذه العناصر التي تتكوّن منها حضارتنا الراهنة على حالها لم تتغيَّر؟ إننا لا نبالغ حين نؤكّد أن كلّ شيء تقريباً قد تغيّر في حاضرنا عمّا كان عليه في الماضي، بل وتغيّر ويتغيّر كل يوم تغيّراً محسوساً في اتجاه التحديث حسب الأنموذج الغربي.

وهكذا فنحن لا نعيش زمنَ الحداثة متفرّجين عليه في التلفزة أو السينما ومستمعين إليه في الإذاعة وقارئين إياه في الكتب

(9) C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société,* Paris, 1975, p.279.

ويقول كذلك: «لا شيء في أي مجتمع (مهما كان تقليدياً ومهما كان بارداً) كائن، ليس في الآن نفسه حضوراً غير متصور لما لم يعد كائناً وحدوثاً قريباً غير متصور في نفس الدرجة لما ليس كائناً بعد. ومهما كانت دورات الأنشطة والطقوس تكرارية صلبة في الحياة الحاضرة، بالمعنى الأضيق، لمجتمع ما، فإنّ هذه الحياة تدور دوماً في الإحالة الصريحة والضمنية على الماضي كما في انتظار ما هو «متأكد اجتماعيًا» وفي إعداده، لكن كذلك في اليقين بما هو غير متيقّن وتجاه إمكانية الغيرية غير المتوقعة وغير القابلة للتوقع» ص301. وهذه الملاحظة الجوهرية تبرّر وحدها تركيزَ الاهتمام على ما هو متغير مستقبلي في مجتمعاتنا عوض الاهتمام المرضي برواسب الماضي فيها وكأنها هي الوحيدة الفاعلة.

والمجلّات فحسب، وإنما نحن نعيشه في حياتنا اليومية والاجتماعية والخاصة ونتأثر به تأثّراً إيجابيًّا وسلبيًّا، نتأثر به حين نتبنّاه تبنّياً واعياً صريحاً وحين نتبناه بصفة ضمنية مغلّفة وكذلك حين نرفضه أو نحترز على بعض تجلّياته وآثاره.

وبذلك نصل إلى العنصر الأخير في بحثنا وهو محاولة الإجابة عن السؤال الثاني الذي طرحناه في البداية وهو: كيف نعيش زمن الحداثة؟ لقد رأينا أن العاملين الرئيسيين في انتشار الحداثة نمطاً حضاريًّا تختصّ به المجتمعات الغربية هما انتشار التعامل بالنقود وامتداد نفوذ الدولة إلى قطاعات لم تكن من مشمولاتها في النُظُم التقليدية. وحين ننظر إلى واقعنا العربي نلاحظ بالنسبة إلى العامل الأول أن العمل بأجر في أجهزة الدولة والقطاع العمومي وكذلك في الخدمات بأنواعها وفي الصناعات التقليدية اليدوية وفي الزراعة لم ينفك يصبح هو القاعدة ليعوّض اقتصاد الكفاف والاقتصاد القائم على التبادل. ونلاحظ على سبيل المثال فقط أنّ المدن التونسيّة لم تكن تعرف في بداية القرن العشرين تجارة الخبز أصلاً. كانت كل أسرة تخبز في منزلها ما تحتاج إليه وتبعث به إلى الفرن مقابل قطعة من نفس الخبزة، فيجمع صاحب الفرن هذه القطع التي هي أجره ليقتات منها ويبيع البقية للغرباء الوافدين على المدينة من الذين ليست لهم أسر تقوم بشؤونهم، ويمكنه بذلك شراء ما يحتاج إليه في معاشه وليحمي فرنه. أمّا في البوادي والأرياف فقوام التغذية تحويل الإنتاج المحليّ أو استهلاكه حسب المناطق من حبوب وألبان وتمور وخضر وأسماك ولحوم. إن هذه المقارنة البسيطة تكشف لنا أنّ ما نشهده من انتشار المصارف في كل الأحياء

واستعمال وسائل النقل الحديثة واللهث وراء الاستهلاك بأنواعه، إلخ، إنّما هي مؤشّرات على أن المال بمعناه الحديث مجسّماً في الأوراق النقدية أصبح يحتلّ في حياتنا منزلةً محورية لم تكن له في القديم، إذا استثنينا بعض القطاعات والمناطق «المتخلّفة».

أمّا بالنسبة إلى العامل الثاني فشتّان بين دولة البايات في القرن التاسع عشر التي لا يعرفها السكان إلّا بمناسبة الجولة السنوية التي يقوم بها «باي الأمحال» قصد استخلاص «المجبى» والتي تقتصر وظيفتها على فرض النظام حين تتجاوز النزاعات بين الأفراد أو المجموعات حدّاً معيّناً، والدولة الحديثة التي تهتمّ عبر هياكلها المختلفة، من إدارات ومصالح مختصة وبلديات ومستشفيات ومدارس، بجميع مجالات النشاط وتؤطّر الأفراد في جميع ميادين الحياة.

لكنْ لماذا لم تتطوّر الدولة عندنا إلى نظام ديمقراطي حديث يكبح جماح منطقَي النقود والسلطة، أي الاستغلال والتسلّط، عن طريق القانون المتواضَع عليه؟ ولماذا لم يردّ المجتمع الفعل ليحدّد ضوابط سلطة المال ومشمولات الدولة؟ التفسيرات هنا لا شكّ عديدة نذكر منها بالخصوص الأسباب الثلاثة التالية:

1 ـ إن اقتصاد البلاد العربية هو أساساً اقتصادُ الأطراف بالنسبة إلى المركز الرأسمالي[10] وأنه لهذه الصفة غير موجّه نحو

(10) أصبحت هذه الخاصية معروفةً بفضل دراسات سمير أمين بالخصوص. انظر مثلاً كتابه:

Le développement inégal, Paris, 1973.

تطوير الإنتاج الداخلي بل تتحكّم فيه إلى درجة كبيرة القوى الخارجية، مما يجعل البنية الاقتصادية الحديثة كلها بنية هشّةً وعرضة للتقلّبات والأزمات الخانقة التي تمنعه من أن يكون معقلناً عقلنة كلّية؛

2 ـ وكذلك الشأن بالنسبة إلى البيروقراطية العربية فإنها لم تتطوّر بعد إلى منظومة معقلنة واحتفظت بالعديد من العادات والأساليب الموروثة عن نظام الدولة القديم، فتنتشر فيها المحسوبية والجهوية واعتبار القرابة الدموية على حساب الجدوى والمصلحة العامّة. ومعنى ذلك أنّ الإرث التاريخي ما زال شديدَ الوطأة وأنّ الزمن لم يعمل بعد عمله كاملاً للتخلّص منه تخلّصاً نهائيًّا؛

3 ـ إن الاندماج الاجتماعي ما زال بعيداً عن التحقّق، وهو ما يمكن التأكّد منه في التفاوت الكبير بين درجات الوعي وفي تباين العقليات وفي التمايز الاجتماعي الشديد بين البدو والحضر وبين الجهات وبين الأجيال وبين النساء والرجال، علاوة على التفاوت بين الأقطار العربية. وبالتالي فإن ما سمّيناه محتوى الحداثة المعياري (قابلية الخطأ وكونية القيم والحرية الذاتية) ليس مُدَخْلَناً دخلنة كافية لدى أوسع الفئات الاجتماعية، إذا استثنينا طبعاً ما لا بدّ لكل مجتمع من إفرازه من الهامشيّين.

والحقّ أن هذا السبب الثالث الذي يحول دون إرساء الدولة الديمقراطية ذات البعد الاجتماعي الحديث ـ أي النظام الذي تُفضّ فيه النزاعات ويُتوصّل فيها إلى الحلول الوفاقية عن طريق الحوار

والصراع السلميّ في نطاق الهياكل والمؤسسات الممثلة للمصالح المتباينة ـ هو كذلك وفي الآن نفسه نتيجة لنظام الدولة الحديث، أو بالأحرى إنّ هناك تفاعلاً عميقاً وعلاقة جدليّة بين الديمقراطية من جهة وشيوع محتويات الحداثة من جهة أخرى. ولهذا يجدر بنا أن نقف قليلاً عند وضع هذه المعايير التي تتسم بها الحداثة في مجتمعاتنا.

إنّ وعي الإنسان الحديث بأنه غير معصوم، وتبعات هذا الوعي على صعيد الحياة الفردية والجماعية، من أعسر المكتسبات التي فرضتها الحداثة، وكذلك من أكثرها تعرّضاً للهزّات والاعتراضات، سواء في شكل حركات دينية أصولية، أو في شكل إيمان بقدرة العقل وحده على توحيد ما تشتّت في الضمير الحديث، أو في شكل أمل ـ عند الرومانسيّين ـ في أن يحتلّ الفنّ مركز الحياة العامة، أو في شكل إيمان بالعلموية القادرة على تعويض القوى التقليدية الموحّدة للمجتمع، أو في شكل إصلاحات مفروضة فرضاً تكنوقراطيًّا، إلى غير ذلك من الأشكال التي هي إلى الميثولوجيا الجديدة أقرب منها إلى المعقولية الحديثة التي ترفض المعرفة المركّزة على مقتضى واحد من مقتضيات الحقيقة ومن مقتضيات الصلاحية الخاصّة بالممارسة اليومية. وإذا كانت الأزمنة الحديثة قد وصلت إلى الوعي بذاتها بواسطة التفكير فإنّ هذا التفكير يمنع في الواقع من الرجوع المطّرد إلى الماضي بصفته أنموذجاً يُحتذى. ولذلك رأينا أنّ الحداثة منفتحة دوماً على المستقبل وباحثة عن الجديد باستمرار ولا يمكنها أن تستمدّ معاييرها إلّا من ذاتها.

وقد يبدو للملاحظ المتسرّع أن المجتمعات العربية بعيدةٌ عن الحداثة بهذا المعنى، لا سيّما منذ انتشار الحركات الإسلامية الأصولية. إلا أنّنا نزعمُ أن التديّن على النمط التقليدي الموروث قد فقد أغلب ركائزه الرمزية في اللباس وفي هندسة البيوت والفضاء الحضاري وفي تنظيم المهن وفي غير ذلك من الميادين الاجتماعية والثقافية التي تقلّصت فيها سلطةُ المؤسّسات والرموز الدينية، أي بعبارةٍ أخرى إنّ العلمنة ما فتئت تغزو المجتمعات العربية في العمق وبصفة ثابتة لا رجعة فيها على المدى الطويل، المدى الوحيد الذي تعترف به الحضارة[11]. وفي هذا المجال، يقوم نظامُ التعليم الحديث بدور أساسيّ في إشاعة هذه العلمنة وترسيخها. وهو لا يقوم بذلك ـ كما يتبادر إلى الذّهن ـ من خلال برامج موجّهة وإنّما من خلال وجوده ذاته مختلفاً عن نظام التعليم العتيق في الكتاتيب والمدارس القرآنية والجوامع، واشتمال هذا التعليم على عدد من الموادّ والمناهج المعرفية غير المبنية على الحفظ والوثوقية كما كان الشأن في القديم والتي توفّر تفاسيرَ للحياة والكون والمجتمع والإنسان مزاحمةً للتفسير الديني التقليدي ويؤدّي بعضها إلى نزع القناع عن السلطة الدينية، ذاك القناع الذي كان سلاحها في الماضي والذي كانت تشحذُ به الرغبة لدى المفسّرين في كشف خباياه.

إن ما نشهده إذن من انتشار للحركات الأصولية إنما هو ردّ فعل طبيعيّ على الشعور بالضياع والزّيف الذي ينتاب الأفراد في

(11) انظر في هذا المجال أدناه: العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة.

فترات التسارع التاريخي والتحولات العميقة الشاملة لكل شيء من حولهم. هو تعبير عن الحنين إلى الأصل، المتجذّر في الحضارات القديمة كلّها، وإلى ما يختصّ به تمثل هذا الأصل الفطري من تضامن وبساطة وصفاء وسعادة. وهو في الآن نفسه دليل على الصعوبة القصوى التي يجدها التدين التقليدي في التأقلم مع الأوضاع الجديدة التي لم يعد من الممكن فيها فرض المعنى بقوة السلطان، كما لا يمكن فيها اشتراء التضامن بين أفراد المجتمع بالمال.

أمّا معيار الحداثة الثاني وهو كونية القيم التي تفرزها فإنّ الموقف العربي منها مزدوج كذلك ويتراوح بين الرفض والقبول. فالقطاعات الحديثة من المجتمع تتفاعل في الأغلب مع هذه القيم وتتبنّاها في صيغ مختلفة تأخذ بعين الاعتبار السياق المحلّي الذي يحاول تطبيقها فيه. ولكنّ ما يثير الانتباه أنّ الفئات المحافظة تجد نفسها مضطرّة بصفة غير واعية في كثير من الأحيان إلى تبنّي تلك القيم ذاتها فتكسوها لباساً أصيلاً في نظرها، ولكنه يشفّ في الحقيقة عن طبيعتها الحديثة. ومن أبلغ الأمثلة على ذلك تقديم الديمقراطية على أنها مرادفة للشّورى، وإبراز الزكاة والعناية بالفقراء والمحرومين والمستضعفين على أنهما تجسيم للعدالة الاجتماعية. وهو ما يدلّ على الجاذبية القوية التي تحظى بها القيم الحديثة في الوقت الذي تفتقرُ فيه المجتمعات العربية إلى البُنَى التي تجسّمها على أرض الواقع وتؤدّي شيئاً فشيئاً إلى دخلنتها.

وأخيراً فإنّ وضع الحرية الذاتية في المجتمعات العربية هو المنزلةُ بين المنزلتين، فلا هي الحرية الذاتية شبه المطلقة التي

يعرفها الفردُ الغربيّ، ولا هي الذوبانُ في المجموعة والخضوع التامّ للمعايير التي تفرضها كما كان الشأن في الماضي. ويمكن أن نعتبر في هذا الصدد أنّ سنّ القوانين والتشريعات الوضعية الحديثة ـ حتى وإن كانت مستمدّة من الشرع ـ يمثّل تحولاً نوعيًّا من جدلية الحرام وارتكاب المحظور التي يقوم عليها الفقه إلى جدلية ما يسمح به القانون وما هو ممنوع بمقتضاه.

والآن ماذا يمكن أن نستنتج من هذه الإشارات السريعة التي قصدنا منها إنارة زمن الحداثة العربي والوقوف على عدد من خصائصه المميَّزة؟

إن المجتمعات العربية تعيش كلّها ـ وإن بأنساقٍ متفاوتة ـ تحوّلات عميقة متسارعة في بُناها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية. ولأنّ الانفجار الديمغرافي الذي تعرفه يمنعها من أيّ استقرار ومن إمكانية استرداد أنفاسها ولو لمهلة قصيرة، فإنها تعاني من عسر عمليتَي المثاقفة اللتين تفرضان نفسيهما عليها: المثاقفة المكانية التي تحكم العلاقات بينها وبين المجتمعات المتقدّمة بإنجازاتها النظرية والتقنية المهيمنة من جهة، والمثاقفة الزمانية التي تهمّ تصادم العلاقات الاجتماعية والأشكال الثقافية المنتمية إلى أزمنة مختلفة في صلب تلك المجتمعات العربية ذاتها من جهة ثانية. وهو ما يدعونا إلى ضرورة التمييز، من وراء الخليط العجيب من قيم الماضي وقيم الحداثة، بين ما يعتملُ في أعماق المجتمع من تيّارات وما يطفو على سطحه من ظواهر لا تعكسُ تلك التيارات العميقة إلّا بصفة مشوّهة وملتبسة في كثير من الأحيان، أي التمييز بعبارة أخرى بين ما ينتمي إلى بلاغة الخطاب وما ينتمي إلى صلابة الواقع.

ولنذكر في النهاية أنّ التوازن الذي تعرفه الحداثةُ في الغرب لم يحصل دون آلام ومآسٍ وصراعات دمويّة أحياناً، وأن عُوده لم يصلب إلا بصفة تدريجية وبالتزام فئات متزايدة من المجتمع بدعمه عبر مختلف الوسائل المتاحة. ولنذكر كذلك أنّ التاريخَ لا يسير في اتجاه تقدّم خطّي مطّرد بقدر ما يسير في شكل طفرات تتوالى فيها فتراتُ التسارع التاريخي وفترات الركود الظاهري وحتى الرجوع إلى الوراء ليتمكّن من القفز من جديد. ولنذكر أولاً وآخراً أن الحداثة ليست في استبدال تقليد الغرب بتقليد الماضي والسلف، ولا في محاكاة التقليعات العابرة التي تروّج لها الثقافة الرخيصة، بل هي في المجهود المتواصل والفعل الدؤوب في التاريخ لامتلاك أسباب الحياة الكريمة بالعلم والحُريّة والمسؤولية وبضمانِ حقوق الإنسان وواجباته المدنية. فلعلّ الوعي بهذه الحقائق يساعدنا على تقييم زمن حداثتنا تقييماً يقرب من الواقع أكثر ما يمكن، ويسمح باستشراف المستقبل وبنائه بأقلّ الأخطاء.

السلفيّة بين الأمسِ واليوم

حين افتتح زميلنا العزيز الأستاذ توفيق بكّار سلسلة الدروس العمومية بكلّية الآداب بمنوبة، كان منطلق تحليله لجدليّات النصّ الأدبي بيتَ المتنبّي:

ذرانـــي والـــفـــلاة بـــلا دلـــيـــلٍ
ووجـهـي والـهـجـيـر بـلا لـثـامِ

وحين فكّرنا في الخوض في مسألة السلفية كان أول ما تبادر إلى ذهننا بيت أبي الطيّب:

أتـى الـزّمـانَ بـنـوهُ فـي شـبـيـبـتـهِ
فـسـرّهُـمْ وأتـيـنـاهُ عـلـى الـهـرمِ

لكن لندع الشعر لأهله ونفتح كتاب الأغاني ـ وإن كان محور الخبر الذي يهمّنا فيه بيتاً من الشعر كذلك ـ فنقرأ فيه: «حدّثنا محمد بن جرير الطبري قال: حدثنا أبو السائب سالم بن جنادة قال: حدثنا وَكِيع عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة أنها كانت تنشد بيت لَبِيد:

ذهب الذين يُعاشُ فيْ أكنافهم
وبقيتُ في خلف كجلدِ الأَجْربِ

ثـم تقـول: رحـم الله لـبيـداً، كـيـف لـو أدرك مـن نـحـن بيـن ظهرانيهم! قال عروة: رحم الله عائشة، فكيف بها لو أدركت من نحن بين ظهرانيهم! قال هشام: رحم الله أبي، فكيف لو أدرك من نحن بين ظهرانيهم! وقال وكيع: رحم الله هشاماً، فكيف لو أدرك من نحن بين ظهرانيهم! قال السائب: رحم الله وكيعاً، فكيف لو أدرك من نحن بين ظهرانيهم! قال أبو جعفر: رحم الله أبا السائب، فكيف لو أدرك من نحن بين ظهرانيهم! قال أبو الفرج الأصفهاني: ونحن نقول: الله المستعان، فالقصّة أعظمُ من أن توصف»[1].

إن هذا الخبر يلخّص أحسن تلخيص موقف الإعجاب بالسلف والحنين إلى الماضي والتأفّف من الحاضر، من الخلف ومن المعاصرين. فهؤلاء الذين عاشوا بين فجر الإسلام والقرن الرابع، أي في الفترة التي شهدت تجسّم ملحمة الإسلام وازدهار حضارته وإشعاعها على العالم، كان كل واحد منهم يتصوّر الجيل الذي سبقه أفضل من جيله هو، ويرى أنّ الأوضاع سائرةٌ نحو التدهور المستمرّ، بل إنها بلغت من التدهور حدّاً لا مزيد عليه «فالقصة أعظم من أن توصف» حسب عبارة أبي الفرج.

والحقّ أن العرب والمسلمين لم ينفردوا بهذا الموقف، فقد نجد له أشباهاً ونظائر عند جميع الأجناس وفي كلّ الثقافات عبر مختلف العصور. وله بالتأكيد أسباب موضوعية نفسانية واجتماعية تجعل منه ظاهرةً قارّةً في التاريخ البشري، وإن تفاوتت حدّتها بحسب الظروف.

---

(1) **الأغاني**، دار الثقافة، بيروت، 1983، ج17، ص23.

فنلاحظ أولاً أن الأمر مرتبط بالسن، ذلك أن أبواب الأمل والطموح مفتوحة على مصراعيها في سنّ الشباب، وليس هناك من شاب سليم التكوين إلا وهو يرى غده أفضل من يومه وأمسه، ومستقبله أحسن من حاضره وماضيه، حتى إذا تقدّمت به السن تقلّص هذا الأمل الفسيح وانحصرت سبلُ الحياة وضاقت ميادين النجاح. ومن الطبيعي أن يستبدّ به الحنين إلى ماضيه، وإلى الماضي عموماً، كلما اقترب الأجل المحتوم وخارت منه القوى وضعفت المَلَكات.

وإلى جانب عامل السن ثمّة عامل ثانٍ لا يقلّ عنه أهمية، وهو نزعة الإنسان الطبيعية إلى نسيان الصعوبات التي اعترضته في حياته والأحزان التي اعترته، وإلى إضفاء نوع من المثالية على سلوكه الماضي. وهو في الواقع يقوم بصفة لاواعية بهذه العملية التبريرية لأنه محتاجٌ إلى إثبات ذاته وإكساب حياته معنى، وإلّا أصبح وجوده مستحيلاً. وبالتالي فالإنسان ميّال بطبعه إلى أن يسحب على أسلافه المثالية التي يُضفيها على ماضيه الشخصي، ولا سيّما حين يتعلّق الأمر بأبويه وبذويه عموماً.

ويتضافر هذان العاملان في المستوى الفردي مع عوامل أخرى على الصعيد الجماعي. فلا يوجد على وجه الأرض شعب أو مجموعة بشرية إلا وهي تمجّد تاريخها الخاص ولا تحتفظ منه في الغالب إلّا بالناحية الإيجابية فيه، بل وتؤوِّله تأويلاً يؤدّي إلى الرضا عنه والافتخار به. وكأنّ تماسك المجموعة رهين هذه النظرة الإيجابية.

ثم إن المآسي التي عاشها السلف والأتعاب التي عانوها

والخيبات والآلام والصعوبات لا تترك في الغالب آثاراً ملموسة، بينما المنجزات التي حققوها ماثلة للعيان في العمارة والمؤسّسات الاجتماعية والآثار الفكرية. وبما أن مرور الزمن كفيل بغربلة هذا الموروث المادي والمعنوي معاً، فيمحو ما لا يقدر على الصمود ويحتفظ فقط بالنزر اليسير الذي تتوفّر فيه الجودة والقوة والصلابة، فلا غرو أن يذهب الظنّ العام إلى أنّ السلف أقدر من الخلف على البناء والإبداع، وإلى أن الماضين أتقى وأعدل، وأشجع وأكرم، وأفصح وأشعر، بل إنهم أكمل أجساماً وأرجح عقولاً، عيشهم أهنأ وحبهم أصدق...

على أنّ إكبار السلف وغضّ الطرف عن نقائصهم، وإن كان سلوكاً شائعاً يتفاوت بحسب السن والطبع والمستوى الثقافي، إلا أنه يتفاقم حتى ليكاد يعمّ في الفترات التاريخية العصيبة، حين تتأزم الأوضاع وتختلط السبل ويفتقد الأمن ولا تستبين سبل الخلاص. إنّه يمثّل في هذه الحالات ـ وما أكثرها في تاريخنا ـ ملجأً وملاذاً، به تتعزّى النفوس عن الواقع البائس.

بإزاء هذه العوامل النفسانية والاجتماعية، يتعيّن التأكيد على العامل الديني في ترسيخ هذه النظرة التقديسيّة إلى السلف. ذلك أن ديانات الوحي النبويّ الثلاث ـ اليهودية والمسيحية والإسلام ـ تتفق على تقسيم التاريخ إلى ثلاث فترات متميّزة: فترة الظلمات والضلالة التي تسبق الوحي، وفترة النور والهدى، الفترة الممتازة في التاريخ، وهي التي تجلّى فيها الوحي، بقطع النظر عن طبيعته وسواء كان إنقاذاً لشعب مختار وناموساً أبديًا يُدعى إلى التزامه أو تجسّداً في شخص أو كتاباً منزلاً، ثم الفترة التي تلي الوحي والتي

يخفتُ فيها النور كلّما تم الابتعاد عن منبع ذلك النور، إلى أن يفسد الأمر فساداً كلّيًا مطلقاً ويحتاج إذ ذاك إلى ظهور المسيح أو المهديّ الذي يملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً ويشيع الأمن حتى يرعى الذئب مع الشاة فلا يضرّها. وفي هذا المستوى يلتقي الأمل المسيحاني مع الحنين إلى الفردوس المفقود، ويبقى الواقع معلّقاً بين اليأس والرجاء ومفتقداً على كلّ حال للرّضا والاطمئنان.

هذا، فيما نرى، هو الإطار النظريّ العامّ الذي تتنزل فيه ظاهرة الحنين إلى الماضي وتمجيد السلف، ولكننا حين نتحدّث عن السلفية فإنما نقصد المعنى الاصطلاحي لهذه العبارة، وهو معنى يشترك لا محالة مع تجلِّيات هذه الظاهرة في مجال الحياة الفردية والجماعية، إلا أنه يختصّ كذلك بمميزات معينة حين يتعلّق بنزعة كبرى أو باتجاه رئيسيّ من اتجاهات الفكر الإسلامي قديمه وحديثه، يعتبر الانتساب إليه عند البعض محل فخر واعتزاز وعند البعض الآخر سُبّة ومَعَرّة.

والملاحظة الأولى التي يجدر إبداؤها في هذا الصدد أن السلفية لا تمجّد أي سلف كان ولكنها تدعو إلى الاقتداء بالسلف الصالح وبالسلف الصالح وحده. ويأتي الصحابة في مقدّمة السلف الصالح، فيروى عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «من كان منكم مستنًّا فليستنَّ بمن قد مات، فإنّ الحيّ لا تؤمن عليه الفتنة، أولئك أصحاب مُحمّد كانوا والله أفضل هذه الأمة وأبرّها عقولاً وأعمقها علماً وأقلّها تكلّفاً، قوم اختارهم لصحبة نبيّه وإقامة دينه، فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم في آثارهم وتمسّكوا بما استطعتم من أخلاقهم

ودينهم فإنهم كانوا على الهدى المستقيم»[2]. وهو خبر من جملة الأخبار العديدة التي صيغت لتكرّس محورية العهد النبويّ في التاريخ الإنساني.

وعلى أساس هذه النظرة لم يكن الرسول يحتلّ قمّة الهرم بمفرده، وإنما قُرِن به أصحابه فلم يعودوا أناساً عاشوا بمحض الصدفة في زمن الوحي وكانوا شاهدين عليه، بل أصبحوا مختارين من بين جميع الخلق ويتمتّعون بمؤهّلات ليست متوفّرة في الأجيال اللاحقة. يقول ابن تيميّة ملخّصاً هذه النظرة: «فأمة محمد (ص) الذين أورثوا الكتاب بعد الأمتين قبلهم اليهود والنصارى، وقد أخبر الله تعالى أنهم الذين اصطفى، وتواتر عن النبي (ص) أنه قال: «خير القرون القرن الذي بُعثت فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ومحمد (ص) وأصحابه هم المصطفون من المصطفين من عباد الله»[3].

إن هذا التصوّر لمكانة الصحابة ليس تصوّراً اعتباطيًّا، إنما هو نابع من حاجة الدين ـ أيّ دين ـ إلى التفاف أتباعه حول نمط واحد من السلوك ومن العقائد في آنٍ. ولا يتسنّى هذا التوحيد للآراء والممارسات إلّا بإقصاء مجمل التأويلات التي من شأن الرسالة النبوية أن تكون مستعدّة لقبولها، وبالاحتفاظ بتأويل واحد هو التأويل الذي دعمته السلطة السياسية حتى أصبح رسميًّا وكانت

(2) ابن تيميّة، **منهاج السُنّة النبوية**، بيروت، دت. ج1، ص166. ونسبة هذا القول إلى ابن مسعود لها أكثر من دلالة، لا سيّما وأنه لم يعش أحداث «الفتنة الكبرى» وأنه كان معارضاً لسياسة عثمان.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص156.

الظروف التاريخية مواتيةً لانتشاره، بما في ذلك القيم السائدة ونوعية العلاقات الاجتماعية والمستوى الذي بلغته المعرفة فيما يتعلّق بالإنسان وبالطبيعة. على هذا الأساس رسخ في الضمير المسيحيّ أن الإيمان القويم يستند إلى تقليد حيّ يمثّله الأساقفة والسلسلة غير المنقطعة من البابوات ابتداءً من بطرس، الحجر الذي بنى عليه المسيح كنيسته، ورسخ في الضمير الإسلامي أن الدين الصحيح النقيّ هو الذي آمن به وطبّقه أصحابُ الرسول ثم التابعون فتابعو التابعين وكل من تبعهم بإحسان، حسبما نقلته بأمانة الأجيال المتعاقبة من المحدّثين والفقهاء وعلماء الدين عموماً[4]، وبالتالي انتشرت في الوعي الجماعي مقولات من مثل «كلُّ خير في اتِّباع السلف، وكلّ شرّ في ابتداع من خلف» ومن مثل «كلّ مُحْدَثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار».

وإنه لمن باب الإنصاف الإقرار بأننا متى سلّمنا بالمقدّمات التي ينطلق منها الموقف السلفي وجب علينا التسليم على غراره بأنه لا مناص من ذلك التقهقر المستمرّ الذي أثبتوه. وفعلاً فإن القوانين العلمية الحديثة تقرّ بأن كلّ تكرار وتقليد وإعادة إنتاج يقتضي بالضرورة انحداراً عن الأصل وفقداناً لنسبة معينة من خصائصه حتى يؤول إلى الاضمحلال. وإذن فإنه لا مناص للإسلام من أن يعود

(4) انظر رغم ذلك الاعتراض الذي يورده فخر الدين الرازي: «فالصحابة ـ مع شدّة عنايتهم بأمر الدين واجتهادهم في ضبط أحواله ـ عجزوا عن ضبط الأمور التي شاهدوها في كلّ يوم خمس مرات، وهو كون الإقامة فرادى أو مثناة والجهر بالقراءة ورفع اليدين. . .»، **المحصول في علم الأصول**، بيروت، 1408/ 1988، ج1، ص74.

غريباً كما بدأ إن توخّى أتباعه سبيل النسج على منوال السلف، لأنهم لن يبلغوا شأوهم مهما حاولوا.

ولكن ما يهمّنا في هذا المقام هو تبيّن الأسباب التي دعت إلى انتشار النزعة السلفية على نطاق واسع في كامل أرجاء العالم الإسلامي. وسنحاول الوقوف على أهمّ العوامل التي أدَّت ـ مجتمعةً ـ إلى استفحال هذه الظاهرة وقضائها شبه التام على النزعات المنافسة طيلة قرون عديدة.

ومن باب التذكير فقط نُشير إلى أن العالم الذي عاش فيه القدماء عالم تغلب عليه القداسة في كلّ مظاهره، وكان فيه الأفق الأخروي ماثلاً في الأذهان في كلّ لحظة، فلا عجب أن يكون الحرص على الخلاص حرصاً بالغاً. وبما أن السلفَ الصالحَ موعودٌ بالجنّة حسب تصريح القرآن فإن الاقتداء به من باب الأمل في مشاركته مصيره في الآخرة.

ونذكّر كذلك بأننا إذا استثنينا فترة الإسلام الأولى التي شهدت تحوّلات فكرية واجتماعية واقتصادية وسياسية عميقة بفعل الفتوحات خصوصاً، فإن الأوضاع المعيشية العامة قد شهدت منذ قيام الدولة الأموية استقراراً يكاد يكون كاملاً، كما هو الشأن في كلّ المجتمعات التي يقوم اقتصادها على الزراعة والتجارة والحرف التقليدية. وهو ما سهّل عملية التقليد وسمح بالتنظير لها بدون صعوبة تذكر.

أمّا العامل الثالث فيتمثّل في أن النصّ القرآني، مثله في ذلك مثل النصوص الثرية الراقية التي تستعمل الإشارة والإيحاء والرمز

والمجاز، يحتمل ـ نظريًّا ـ عدداً غير محدود من وجوه التأويل هي ثمرة التفاعل الخصب بين النصّ وقرّائه على اختلاف نفسياتهم وثقافاتهم وظروفهم. إلّا أن التطوّر الذي تمرّ به كلّ دعوة دينية وتحوّل الإسلام بعد موت الرسول إلى مؤسسة كان يمنع من تعددية التأويل ويفرض تسييج فهم النصّ وإحاطته بجملة من الضوابط التي تضمن وحدة الشعائر والأحكام والمعتقدات، فكانت سلطة السلف هي السلطة التي يُعتمد عليها لفرض اختيار معيّن وإقصاء ما سواه، ولم يكن من الشاذ أن توضع الأحاديث أو أن تنسب الأقوال والأفعال إلى الصحابة لدعم النظرية التي يُراد فرضها.

ولعلّ هذه العوامل الثلاثة لم تكن لتؤدي ـ رغم أهمّيتها ـ إلى طغيان المدّ السلفي لولا الخلافات التي نشبت بين الصحابة أنفسهم، بل بين كبارهم، وآلت إلى الفتنة الكبرى التي بدأت منذ منتصف خلافة عثمان بن عفّان فمزّقت جسم الأمّة الإسلامية إلى فِرَق وأحزاب متناحرة. ومن المفارقات أن يكون خلاف «السلف الصالح» مدعاة إلى مزيد تقديسه وتنزيهه عن النقائص، ولكنها مفارقة ظاهرية فحسب إذا ما استحضرنا ما مرّ بنا من أن انسجام مجموعة بشرية ما رَهِينَ اتفاقها على تمجيد أسلافها. فكلّما قامت دواعي الفرقة والتشتّت زادت الحاجة إلى ما يحفظ القدر الأدنى من الوحدة ويقوّي عناصر الانسجام.

وهكذا أصبحت «العقائد» السنّية تحتوي على بند قارّ يثني على الصحابة برّمتهم ويمنع من القدح فيهم ويعتبر أن خلافهم كان عن حُسُن نيّة واجتهاد. فيقول أحمد بن حنبل: «صفة المؤمن من أهل السُنّة والجماعة من [. . .] عرف حقّ السلف الذين اختارهم

الله لصحبة نبيّه وقدّم أبا بكر وعمر وعثمان وعرف حقّ عليّ بن أبي طالب وطلحة والزّبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن أبي وقّاص وسعيد بن زيد بن عمرو بن نُفَيْل على سائر الصحابة، فإن هؤلاء التسعة الذين كانوا مع النبي (ص) على جبل حراء فقال النبي (ص): «اسكُنْ حِراءُ فما عليك إلا نبيّ أو صدّيق أو شهيد»، والنبيّ عاشرهم، وترحّم على جميع أصحاب محمد صغيرهم وكبيرهم، و«حدّث بفضائلهم، وأمسك عما شجر بينهم...»[5].

ويقول أبو الحسن الأشعريّ في الإبانة، بعد أن بيّن فضل الخلفاء الراشدين الأربعة حسب تولّيهم الإمامة: «فأما ما جرى بين عليّ والزّبير وعائشة ـ رضي الله عنهم ـ فإنما كان على تأويل واجتهاد، وعليّ الإمام، وكلهم من أهل الاجتهاد، وقد شهد لهم النبيّ (ص) بالجنّة والشهادة فدلّ على أنهم كلهم كانوا على حق في اجتهادهم. وكذلك ما جرى بين عليّ ومعاوية ـ رضي الله عنهما ـ كان على تأويل واجتهاد. وكل الصحابة أئمة مأمونون غير متّهمين في الدين. وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم وتعبّدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم والتبرّي من كلّ من ينقص أحداً منهم، رضي الله عن جميعهم»[6].

وقد توّج هذا الموقف الذي دافع عنه أهل السُنّة بالاعتقاد القادري سنة 433هـ، وهو عقيدة رسمية قُرىء في الدواوين و«كتب

(5) ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، القاهرة، د.ت. ج1، ص294-295.
(6) الأشعريّ، **الإبانة عن أصول الدين**، دمشق ـ بيروت، 1401/ 1981، ص185-191.

الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر». وهو ينصّ بالخصوص على ما يلي: «ويجب أن نحبّ أصحاب النبي (ص) كلهم ونعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله (ص) وأن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله (ص) أبو بكر الصدّيق ثم عمر بن الخطّاب ثم عثمان بن عفّان ثم عليّ بن أبي طالب - رضي الله عنهم -، ونشهد للعشرة بالجنّة، ونترحّم على أزواج رسول الله (ص)، ومن سبّ عائشة فلا حظّ له في الإسلام، ولا نقول في معاوية إلا خيراً، ولا ندخل في شيء شجر بينهم، ونترحّم على جماعتهم»[7].

وفي هذا الصدد فإنّ مصالح علماء الدين ومصالح رجال السياسة كانت تلتقي لإضفاء المشروعية الدينية على النظام القائم بالاستناد إلى سلطة السلف وبتغييب كلّ ما من شأنه أن يقدح في هذه السلطة ذات الأثر البالغ في نفوس المؤمنين.

بقي أن نُشير إلى عامل أساسيّ آخر لم يكن حاسماً إلا لأنه كان بمثابة القادح والحدّ الفاصل بين عهدين، العهد الأول عهد الصراع الفكري بين السلفية دعاة النقل وأهل الحديث من جهة، ومدرستَي الاعتزال والرأي الممثلتين للنزعة العقلية من جهة أخرى، والعهد الثاني هو عهد الصراع الذي خرجت منه السلفية منتصرة بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، واستغلّه السلفيون للقضاء على خصومهم ومنافسيهم ولكبت كلّ صوت مخالف. وقد تمثّل هذا

---

(7) انظر نص هذا الاعتقاد كاملاً في: آدم متز، **الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري**، القاهرة، ط3، 1377/ 1957، ج1، ص363-366.

العامل في قرارين اتخذهما المأمون ويندرجان في نطاق سياسته الرامية إلى بسط نفوذ الدولة العبّاسية على جميع الميادين التي لها انعكاس مباشر على سياسة الدولة، وخاصة منها الميدان الديني. فلقد كانت الخلافة العباسيّة في أوج قُوّتها في عهد المأمون، ومنطق الدولة حين تكون قوية أن تعمل على أن يشمل نفوذها كافة المجالات الحيوية بلا استثناء، وإنّما الاختلافُ هو في الطرق المتوخّاة والوسائل المتّبعة لتحقيق هذا الغرض.

أمّا القرارُ الأوّلُ فقلّما يقفُ عنده الدارسون رغم أهمّيته القصوى، ويقضي بجعل المحتسب صاحب ولاية سلطانية حسب التعبير القديم أو موظّفاً من موظّفي الدولة في المفهوم الحديث، ويقضي بالتالي بمنع الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي يقوم به الأفراد تطوّعاً، وبضرورة الإذن من الدولة في تجسيد هذا المبدأ الديني الذي يسهل فيه الانتقال من الفردي إلى الاجتماعي ومن الاجتماعي إلى السياسي. كان قرار المأمون نابعاً من حرصه على سلطة الدولة ووحدة الجماعة وعلى التصدي لكل ما من شأنه أن يمسّهما مسّاً مباشراً، وبالخصوص حين يُسمح الأفراد أو المجموعات لأنفسهم باستعمال العنف المادي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فـ«السلطان بتهذيب الدين أحق» ـ حسب عبارة الماوردي[8] ـ حتى لا تتحوّل الصراعات بين الأفراد إلى صراعات خارج إطار الدولة تهدّد الأمن والاستقرار وتكون مبعث فتنة.

وأمّا القرار الثاني فهو القرار الشهير بامتحان رؤساء أهل

(8) **الأحكام السلطانية**، ط2، القاهرة، 1386/ 1966، ص249.

الحديث والفقه، ممن كانوا يتمتّعون بسلطة معنوية ويُتوجّس منهم قلّة الولاء والطاعة، في مسألة خلق القرآن. ولقد بيّن فهمي جدعان في الكتاب الممتاز الذي أصدره حديثاً عن المحنة[9] أن تحميل المعتزلة مسؤولية هذه المحنة لا يمتّ إلى الحقيقة التاريخية بصلة وأن السلفيّين، عندما انتصروا على سياسة الخلافة العباسية، هم الذين استغلّوا نصرهم هذا لإدانة المعتزلة وكلّ من لا يشاطرهم الرأي. فلم يكن المأمون معتزليًّا، ولا كان زعماء المعتزلة في عصره من المؤيّدين لسياسته أو المتحمّسين لها، ولا كانوا ينفردون بالقول بخلق القرآن، وهي مسألة كلامية خلافية لم ينفكّ الخوض فيها منذ بداية القرن الثاني، وإنما كان المأمون يتوسّل بـ«إجابة» الممتحنين «إلى أن يسقطوا من أعين العامة، فيظهر عندها بجلاء أنهم ليسوا ممن يوثق بدينهم وبرئاستهم»[10].

وقد أدرك الإمام أحمد بن حنبل، بحسّ تاريخي وسياسي نادر، هذا الرهان. فكان امتناعه عن القول بأن القرآن مخلوق امتناعاً عن الاستجابة لرغبة الخليفة في تقليص هامش الاستقلالية الذي كانت تتمتع به المؤسّسة الدينية التي كان هو أحد أقطابها. ولكنّ امتناعه كان حالة «عصيان محدود» أو «طاعة سلبية»، ولم يدعُ البتّة إلى مقاومة الخليفة وإلى الخروج عليه كما كان يفعل زعماءُ الخوارج وعدد من أئمة الزيدية في الأوضاع المماثلة.

وبعبارةٍ أخرى فإن ما عارضه ابن حنبل ورؤوس النزعة

(9) فهمي جدعان، **المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام**، عمان، 1989.

(10) المرجع السابق، ص280.

السلفية هو أن يكون الخليفة الشخص الذي «تعرف من جهته الشرائع» على غرار ما يراه الشيعة في الإمام. إن الخليفة في المنظور السُنّي إنما يُحتاج إليه لتنفيذ الأحكام الشرعية، وهو مطالب بتطبيق الشريعة ولكنه ليس مصدرها. فحين أراد المأمون تجاوز الدور الذي أناطته به السُنّة الثقافية والسياسية الإسلامية تصدّت له المؤسسة الدينية بكل ثقلها، ولم ينفعه وخلفاءه المعتصم والواثق والمتوكّل ـ قبل تراجعه عن هذا الإجراء ـ أن سلوكهم يمكن أن يجد في سيرة الخلفاء الراشدين ما يدعمه من حيث المبدأ. فمن السذاجة الاعتقاد بأنّ الاستنجاد بالسلف الصالح وبالتاريخ عموماً عملية بريئة. إنها بالتأكيد عملية انتقائية تتحكّم فيها الأوضاع والظروف وموازينُ القوى، وإن ادّعت لنفسها ما ادّعت من الوفاء للماضي. وقد استخفّت الدولة العباسية، بلا شك، بالوزن الحقيقي للمعارضة الدينية فدفعت ثمن سوء تقديرها باهظاً. ولعلّ عذرها الوحيد أن المؤسسة الدينية في الإسلام ليست مهيكلةً على نحو مراتبي ملموس، إلا أن ذلك لا يعني البتة عجزها عن الدفاع عن مصالحها حين تُمسّ في الصميم ويُراد تدجينها.

نرجو أن يكون من الواضح بعد هذا العرض المقتضب لأهمّ العوامل في انتشار النزعة السلفية، أنّ السلفية ليست من مقتضيات الإسلام بقدر ما هي وليدة الظروف التاريخية بالأساس. وليس من باب الصدفة أن يتزامن المدّ السلفيّ في الماضي مع بوادر ضعف الحضارة الإسلامية ثم أن يستفحل في عهود الجمود والركود. كان نجاح السلفية إيذاناً بكمّ الأفواه وسدّ الباب أمام أمثال النظّام الذي كان لا يعترفُ بالإجماع أصلاً ويقدح بالأدّلة العقلية والبراهين في

صحّة الحديث النبويّ على مرأى ومسمع من علماء الدين في عصره[11]. وكان نجاحها باعثاً لكلّ فرقة ونِحْلَة على البحث المتعسّف عن السند التاريخي لآرائها ومذاهبها عند الصحابة والأجيال الإسلامية الأولى. كذا فعل أبو نعيم في «حلية الأولياء» وهو يدافع عن الصوفية، بل كذا فعل القاضي عبد الجبّار في «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة». ومعنى ذلك فتح الباب على مصراعيه للمزايدة على الاقتداء بالسلف، وكانت النتيجة الحتمية لإفراغ الساحة الفكرية من سوى السلفيين فسح المجال للنزعات اللاعقلية كي تنمو وتزدهر، وهو ما حصل بالفعل مع انتشار التصوّف وتطوّره إلى طرق لا يمثّل الإسلامُ فيها إلا قشرةً رقيقة تُخفي العديد من العقائد الوثنية الصرفة.

كذا كان حال السلفية بالأمس. واليوم؟

إنّ الحركة التي كان روّادها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ومحمد رشيد رضا معروفة بما يُغني عن بسط القول فيها. ويتفق جلّ الدارسين على نعتها بالسلفية الجديدة، وهم محقّون في ذلك، لأنها وإن التقت مع السلفية القديمة في أمور فإنها تختلف عنها اختلافاً جذريًا أحياناً في أمور أخرى.

إنها تتفق معها أولاً في الحنين إلى الماضي وإلى العصر الذهبيّ الذي هو فترة النبوّة والخلافة الراشدة، دون اعتبار لكون تمثّل هذه الفترة ليس تمثّلاً تاريخيًّا وإنما هو تمثّل أسطوريّ إلى حدّ بعيد، ويقوم على كلّ حال على انتقاء بعض العناصر في ذلك

(11) انظر مثلاً: الرازي، **المحصول**، المصدر المذكور، ج2، ص154-163.

الماضي وتضخيمها وعلى تغييب عناصر أخرى وإقصائها. وهو كذلك تمثّل لاتاريخيّ لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار تغيّر الظروف والأوضاع تغيّراً يُفضي بالضرورة إلى استحالة تطبيق نفس الحلول التي ارتضاها السلف، ولا سيّما في ظلّ تسارع حركة التاريخ في عصرنا تسارعاً لا مثيل له في القديم.

وتتفق السلفيّةُ الجديدة مع السلفية القديمة في أمرٍ آخر هامّ، وهو أنها وإن كانت تعارض أنظمةَ الحكم في المسائل المتعلّقة بالدين وتطبيق الشريعة ـ أو بالأحرى عدم تطبيقها ـ فإنها لا ترى في كلِّ الحالات الخروج على السلطان وشق عصا الطاعة في وجهه، وهو ما يميّزها من جهة أخرى عن الإسلام الحركيّ أو الاحتجاجي الأقرب إلى سلوك الخوارج والزيدية منه إلى سلوك أهل السُنّة عبر التاريخ.

كما تلتقي معها في أنها، في بعض أبعادها، صراع على السلطة والسيادة. فقد كانت السلفية القديمة تتزعّم مقاومة تدجين المؤسسة الدينية كما رأينا، بينما قاومت السلفية الجديدة تهميش هذه المؤسسة. وهو تهميش ليس، كما يتبادر إلى الذهن عادة، بفعل إرادة سياسيّة مبيّتة بقدر ما هو من آثار الحداثة في كلّ المجتمعات الإسلامية المعاصرة. فرجال الحكم بودّهم، تحت كلّ سماء، أن يستنجدوا بالدين لتثبيت مشروعية حكمهم، إلّا أن الضغوط التاريخية السياسية والاجتماعية والاقتصادية منذ منتصف القرن التاسع عشر بالخصوص ما انفكّت تتفاقم وتتضافر على فرض واقع جديد تتقلّص فيه المشروعية الدينية التقليدية ويزيد فيه تهميش المؤسسة الدينية ومقولات ممثّليها. إن الأمثلة في هذا المضمار

أكثر من أن تدخل تحت حصر، ويكفي أن نشير إلى أن مقولة التواتر المركزية والتي تقوم عليها حُجيّة الأخبار في المنظومة الإسلامية الكلاسيكية لا أثر لها البتّة في التشريعات الوضعية الحديثة، ولا وجود في القانون الوضعيّ لمفهوم التواتر باعتباره دالًا على حصول أمر من الأمور، وإنما يدخل في باب الإشاعة ولها نواميسها التي يدرسها علماء الاجتماع. وقِسْ على ذلك سائر المقولات التقليدية التي فقدت ركائزها بتطوّر المعرفة في مجالات العلوم، وباقتحام القيم وأنماط السلوك والإنتاج الحديثة كلّ ميادين الحياة العصرية.

وإنّ ما تختلف فيه السلفيةُ الجديدة عن سلفية ابن حنبل أو سلفية ابن تيميّة يعودُ أساساً إلى هذه العلمنة التي اكتسحت الثقافة والمؤسّسات في العصر الحديث، فلم تعد السلفية ذات أهداف دينية بحتة وإنما أصبحت أهدافها المعلنة دنيوية في المرتبة الأولى، وهي تدارك تأخّر المسلمين والعمل على استرجاع مجدهم الحضاري. يطالب الشيخ محمد عبده معاصريه قائلاً: «اختلّت الشؤون وفسدت المَلَكات والظنون وساءت أعمال الناس وضلّت عقائدهم وخوت عباداتهم من روح الإخلاص فوثب بعضهم على بعض بالشرّ وغالت أكثرَهم أغوالُ الفقر فتضعضعت القوة واختُرق السياج وضاعت البيضة وانقلبت العزّة ذلّة والهداية ضلّة وساكنتكم الحاجة وألفتكم الضرورة ولا تزالون تألمون مما نزل بكم وبالناس، فهلا نبّهكم ذلك إلى البحث في أسباب ما كان سلفكم عليه ثم علل ما صرتم وصار الناس إليه»(12).

(12) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، ط2، بيروت، 1980، ج3، ص315.

ألسنا هنا بعيدين كلّ البعد عن الشواغل الدينية الخالصة كما كانت حاضرة في المنظور السلفي القديم! ويؤكّد هذه الخاصية ما يبرّر به علّال الفاسي السلفية ـ وهو أحد أقطاب هذه الحركة ـ، يقول بالخصوص: «والذي ينظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا كلها يجد أنها لم تقم ثورةٌ مفيدة في بلد ما إلا وسبقتها دعوة الرجوع للماضي (كذا) البعيد. ذلك أن هذا الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرّر كبير من أشياء كبيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة، والتحرّر منها هو تخفّف يسهّل السير إلى الأمام بخطى واسعة، وإزالتها من الطريق يفتح أفقاً عالياً يهدي السائرين للغاية الصحيحة التي يجب أن يوجّهوا أنفسهم إليها»(13).

وتكمنُ في كلام علّال الفاسي من جهة ثانية ظاهرة أخرى تختلف فيها السلفية الجديدة عن القديمة، وهي أنها بدعوتها إلى الرجوع إلى السلف الصالح ترمي إلى كسر السند التاريخي المباشر المنعوت بالجمود، وإلى القفز على التراث الذي أنتجته عصورُ الشروح والمجاميع والتلاخيص، وتحارب الشيوخ المحافظين المتشبّثين بذلك التراث مثلما تحارب الصوفية. ولم يكن في مواقف أهل الحديث ودعاة النقل في القديم ما يمتّ بصلة إلى هذا التنكّر لجزء من الماضي.

أمّا نقطةُ الخلاف الثالثة فهي أن السلفيين القدامى كانوا أهل

(13) علّال الفاسي، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، طنجة، د.ت، ص135.

حديث قبل كلّ شيء، وخاصة قبل أن يكونوا دعاة إصلاح اجتماعي أو سياسي، بينما نلاحظ عند السلفيين الجدد احترازاً شديداً من الحديث لأنهم تبيّنوا ما يمكن أن يؤدّي إليه استغلال الأحاديث النبوية من تعطيل للمبادرة ولمَلَكة النقد ومن توظيف للحيلولة دون التغيير الذي يطمحون إليه والذي يحافظ في نظرهم على جوهر الدين دون ما علق به من قشور.

ومهما كان الأمر فإنّ السلفية في عصرنا، رغم أنها تمثّل خطوةً هامّةً في كسر الجمود الذي كان يرزح تحته الفكر الإسلامي، قد بقيت في مستوى ما سمّاه بعضهم بـ«الوعي الشقيّ بالتاريخ» المُنافي للإيمان بالتقدم، وأبقت بالخصوص على مفهوم «الدين المنغلق» حسب تعبير برغسون (Bergson)، أي أن النصّ المقدّس عندها لا يحتمل إلّا تأويلاً واحداً صحيحاً هو التأويل الذي تبنّته الأجيال الإسلامية الأولى، أو ما تتصوّر أنه تأويل تلك الأجيال. وتفسير المنار أو تفسير التحرير والتنوير خير شاهد على هذه النظرة.

وإنّ محاولة العودة إلى سلوك السلف الصالح ليست، حين تتجاوز التعبير عن النوايا إلى مستوى التطبيق، إلا محاولة ميؤوساً منها، لا فقط لأنّ الظروفَ التاريخية تغيّرت على جميع الصُعُد ولكن لأنّ هذا السلوك المعتبر مثاليًّا لا يمكن معرفته إلّا عن طريق التراث المنتَج في العصور المتأخّرة عن عصر النبوة والخلافة الراشدة والمتأثّر بالضرورة بظروف إنتاجه. وهي محاولة ميؤوس منها لأنّ الأدلّة قائمةٌ على أن الانتساب إلى السلفية لا يحول دون تعدّد القراءات لمواقف السلف باختلاف المنطلقات، وليس سوى إسقاط

لاهتمامات الحاضر على الماضي. بل قد تبلغ الخلافات بين السلفيّين فيما بينهم حدّ التراشق بالتُّهم مثلما حصل في السنوات الأخيرة للشّيخ السوري محمد سعيد رمضان البُوطي حين أصدر كتابه عن السلفية ـ وهو من أبرز المتحمّسين لها[14] ـ فمنعت السلطة الحاكمة في الجزيرة العربية دخوله إليها وشنّت عليه حملةً صحافيّةً عنيفةً، رغم أن النظام السعودي يعتبر معقلاً من معاقل السلفية.

وما نريد أن نؤكّد عليه في نهاية هذا الحديث هو أنّ الطرحَ السلفي طرح متغيّر في دواعيه وأغراضه، وأنه لا يمكن البتة مجاراته في ادعائه الوفاء للإسلام الصحيح. وإن الوفاء للإسلام في نظرنا يكون بالحرص على جعله ديناً منفتحاً ـ بالمفهوم البرغسوني كذلك ـ يجرؤ أتباعه على تجديد التأويل لنصوصه بما يراعي روحها والحكمة منها ويراعي في الآن نفسه مستجدّات العصر ومتطلّبات الحاضر. فيكون دستوره في هذا المجال لا قول لَبِيد:

ذهب الذين يُعاشُ في أكنافهم
وبقيتُ في خلفٍ كجلدِ الأجربِ

ولا قول المتنبّي:

أتى الزمانَ بنوه في شبيبتهِ
فسرّهم وأتيناهُ على الهرمِ

---

(14) محمد سعيد رمضان البُوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، دمشق، 1408/ 1988.

بل قول الجاحظ: «وينبغي أن يكون سبيلنا لمن بعدنا كسبيل من كان قبلنا فينا، على أنّا وجدنا من العبرة أكثر ممّا وجدوا، كما أن من بعدنا يجد من العبرة أكثر ممّا وجدنا. فما ينتظر العالم بإظهار ما عنده، وما يُمنع الناصر للحقّ من القيام بما يلزمه، وقد أمكن القول وصلح الدهر وخوى نجم التقيّة وهبّت ريح العلماء وكسد العيّ والجهل وقامت سوق البيان والعلم»[15]؟

(15) الجاحظ، **كتاب الحيوان**، ط3، بيروت، 1388/ 1969، ج1، ص86-87.

العَلمنة في المجتمعات العربيّة الإسلاميّة الحديثة

إنّ متابعة ما ينشر منذ سنوات في كلّ أنحاء العالم تقريباً كافية لإدراك أن الإسلام بات يشغلُ المحلّ الأول من الاهتمام، فالأحداث التي انتهت بسقوط النظام الإمبراطوري في إيران تُبرّر في نظر أكثر من ملاحظ ما يوجَّه من اهتمام بما اصطُلح عليه «بالصحوة الإسلامية»، هذه الظاهرة رحّب بها البعضُ وتوجّس منها آخرون خيفةً وذلك حسب الحالات. إلاّ أنها تُثير الفضول على الدوام لأنّها ظاهرة غالباً ما تُعتبر انزياحاً تاريخيًّا في نهاية القرن العشرين.

وليس من شأننا هنا أن نبيّن مدى وجاهة مختلف هذه المواقف، بل سنحاول في حدود المجتمعات العربية الإسلامية أن نلفت النظر إلى ظاهرة أكثر خفاء وأقل حظّاً من الدرس رغم أنها حقيقة واقعة في هذه المجتمعات أكثر منها مجرد موقف فكريّ، ونعني العَلمنة.

إن تاريخ هذا المفهوم حديث نسبيًّا، فالعلمنة لم تكن تتضمّن في الأصل حكماً تقييميًّا. فقد كانت تعني في شرع الكنيسة الرومانية «رجُوع» رجل دين أو قسّ إلى العالم. كما كانت تعني إبعاد مقاطعة أو مِلْكية ما عن رقابة السلطات الكنسية خاصّةً في

ظروف حروب القرن السادس عشر الدينية في الغرب. ولم تصبح العَلمانية مفهوماً أيديولوجيًّا مُثقلاً بالمعاني، مثيراً للجدل[1] إلاّ حديثاً وبالتحديد منذ الحرب العالمية الأخيرة حتى أصبحت تعني حسب موقع كلّ طرف إمّا التحرّر من قيودِ الدين وسلطة رجاله وإمّا انحسار النصرانية والرجوع إلى الوثنية اللذين شجبتهما التيّاراتُ التقليدية في صلب الكنائس المسيحية وإن رأى بعض علماء اللاّهوت في ذلك تحقيقاً لما يقتضيه جوهر المسيحية نفسها[2].

إلّا أن المُسلّم به اليوم، دون اعتبار مختلف المواقف التي يمكن أن نقفها من العلمنة، أنها تُمثّل سيرورة تجريبية يُمكن تبيّنُها في المجتمعات العربية الإسلامية التي لم تبلغ نفس المستوى من التصنيع. ولذا وجب أن نحدّد ما نفهمه من العلمنة ونضبط العوامل الأكثر أهميّة الكامنة وراء نشأتها.

يبدو أن التعريف الذي يقترحه «بيتر برغر» (Peter BERGER) أكثر تعريفات العلمنة المتعدّدة دقّة. فالعلمنة كما ضبطها هي:

---

(1) كلمة «العَلمانية» (sécularisme) تستعمل أحياناً للدلالة على الأيديولوجيا الداعية إلى العلمنة (sécularisation) ذلك أن هذه تعني السيرورة التجريبية نفسها وإن لم تكن كذلك في كلّ الحالات. نفس هذا التذبذب نلحظه في اللغة العربية. انظر على سبيل المثال العدد الخاص من مجلة **آفاق** ـ بيروت حزيران/ جوان 1978 ـ عن العلمنة.

(2) هارفي كوكس (Harvey Cox) على سبيل المثال في: **المدينة العلمانية. بحث تيولوجي في التمدن والعلمنة** ـ تورني: باريس 1968.
La cité séculière, Essai théologique sur l'urbanisation et la sécularisation, Tournai-Paris, 1968.

«السيرورة التي بها تخرج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسّسات والرموز الدينية»[3]. وهكذا فليست المؤسسات مثل الدولة أو المدرسة هي وحدها التي نُقلت من السلطة الدينية وإنما تشمل العلمنة أيضاً الذهنية والثقافة في مجموعها. هذا ما يؤدّي على وجه الخصوص إلى تطوّر العلوم المتعلّقة بالعالم على سبيل انتهاج الاستقلال والعلمنة، كما يؤدّي إلى غياب النماذج الدينية من الفنّ والفلسفة والأدب وغيرها... وبعبارة أخرى العلمنة هي تطوير الجانب الدنيويّ على حساب المقدّس أو الدينيّ. وهي تتجسّم إذن في ازدياد عدد الأفراد والمجموعات البشرية التي تتمثلُ العالم وَحَيَاتَها الخاصة دون الرجوع إلى التأويلات والقيم الدينية. ههنا تبرزُ العلمنة في جانبها الذّاتي البالغ الأهمية الذي يشملُ الضميرَ الإنسانيّ ولا يقتصرُ على الأشياء.

ما هي الأسباب الأساسية لهذه الظاهرة؟ إن الحضارة الغربية الحديثة في مُجملها هي التي غالباً ما حُمّلت مسؤولية ذلك. ومن المؤكّد أيضاً أنّ للعلم والتكنولوجيا الحديثين، بما يفرضانه من أساليب في العيش، حظاً من هذه المسؤولية، بل إن بعضهم وخاصة منذ «ماكس فيبر» (Max WEBER) يرى في البروتستانية بوادرَ تطور العلمنة، وذلك بالتقليص إلى أقصى حدّ من جهاز الأسرار المقدَّسة في الكاثوليكية، أي بتقليص المقدَّس في الحياة

(3) بيتر برغر (Peter Berger): الدين في الضمير الحديث، باريس 1971/ ص174.

La religion dans la conscience moderne. Paris 1971, p.174.

الواقعية، بينما يعتبر البعض الآخر أن أنماط الإنتاج الصناعي هي السبب المحدّد[4].

ودون الخوض في مناقشة مختلف هذه التفسيرات التي تهمّ في المقام الأول العلمنة في الغرب، ينبغي على كلّ حال أن نؤكّد أنّ ظاهرة في مثل هذا الشمول لا يكفي أن تفسّر بعامل واحد لا غير، بل إن هذه الظاهرة تعود إلى تضافر عدّة أسباب في نفس الوقت، فينبغي لنا إذن أن نستحضر مختلف هذه العوامل لأنّ العلمنة في المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة هي إلى حدّ ما نتيجة تغريب هذه المجتمعات، أو هي بالأحرى حصيلة نفس القوى الاجتماعية والثقافية التي أدّت بالمجتمعات الغربية إلى ما هي عليه الآن. وفي الواقع إن هذه القوى السوسيولوجية الأساسية لا تكاد تؤثّر فيها السمات المحلّية المخصوصة التي تتلوّن بها عند الاقتضاء، لأنها باختصار شديد قوى كونية.

نحن نرى إذن أنه من غير الممكن أن نقدّم تفسيرات مقنعة انطلاقاً من عوامل خارجية لا غير، إذ لا بدّ للبذرة من تربة ملائمة لتثبُت وتنمو وتثمر ولا بدّ لنجاح عملية الزرع من أن يكون للعضو المزروع والجسم المتقبل خصائص مشتركة، ولذلك لو لم تكن المجتمعات العربية الإسلامية مهيّأةً سلفاً للعلمنة لما كان لكل المؤثّرات الغربية مجتمعة أن تنجح في تغييرها، ولو لم يكن الأمر

(4) **في الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية** (هايدلبرغ 1904 ـ 1905) الترجمة الفرنسية باريس *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. 1964.

كذلك لماتت هذه المجتمعات أو ذابت تماماً في غيرها. ومن حسن الحظ أنّ هذا لم يحصل، فها هي ذي حيةٌ تُرزق وذات شخصية متميّزة.

هذا كلّه يحملنا إذن على البحث عن الجذور الممكنة للعلمنة في تاريخ هذه المجتمعات بالذات وخاصة في الإسلام دين الأغلبية من العالم العربي. وهذا البحث فيما نعلم لم ينهض به أحدٌ في هذا المنظور، ونحن بطبيعة الحال لا نزعم أننا نقدّم حلولاً نهائية لكلّ المشكلات التي يطرحها هذا البحث بل نودُّ بكل تواضع تسليط بعض الأضواء الجديدة على المسألة وبذلك نتجاوز القوالبَ الجاهزة التي يتداولها أساطينُ الاستشراق وأصحاب النزعة الممجّدة للإسلام في العصر الحديث على السواء.

يؤكّد الرأي الشائع في هذا المجال أنّ الإسلام خلافاً للمسيحية لا يفصل بين الدنيوي والمقدّس وبين الزّمني والرّوحي. فهو دين ودولة مجتمعين. ولئن كان البعض يميلُ إلى تعديل ممكن إدخاله على هذه الصورة المتطرّفة البعيدة النتائج، فإن فيما قُوبل به كتاب علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم»[5] الصادر سنة 1925 من عُنف، ما قد يكفي ليجعلهم يتراجعون، والحال أنّ أفكار هذا الشيخ الأزهريّ ذات المنحى اللائكي تندرج تماماً فيما انتهجه محمد عبده من إصلاح[6]. ويذهب آخرون، وقد ركبوا من

(5) **الإسلام وأصول الحكم**. القاهرة 1925. نشر مرات في القاهرة وبيروت، وانظر الآن طبعة تونس، دار الجنوب، 1993.

(6) انظر على سبيل المثال ما قاله في نفس هذه المسألة في كتابه **الإسلام والنصرانية** الطبعة الثالثة ـ القاهرة 1341هـ/ 1922م. الصفحات 56-64.

أمرهم عَنَتاً، إلى حدّ اعتبار عدم الفصل هذا ـ المزعوم أو الحقيقي ـ السبب الرئيسي فيما تعانيه البلدان الإسلامية من تأخّر. وشاهدهم على ذلك ما تُبيحه المسيحية من الفصل بين المجالين الرّوحي والزمني فصلاً مكّن الغرب من التقدّم بنسق سريع. ومن المؤكّد أن هذا من قبيل التسرّع في الحكم والسكوت عن الحرب الشرسة التي شُنّتْ على النفوذ الواسع لهياكل الكنيسة في تاريخ الغرب الحديث.

ومن غير المجدي بطبيعة الحال أن نطمح في البرهنة على أنه بإمكاننا أن نجد في الإسلام شيئاً من بذور العلمنة إن نحن تقيّدنا بحدود هذه الرؤية. لذلك من المفيد أن نعود إلى التاريخ في سير أحداثه ونحاول انطلاقاً من النصوص المؤسّسة للإسلام ومن القرآن في المقام الأوّل إبراز ما يختصّ به الدين الإسلامي في عمقه دون التوقّف مؤقتاً عند التنظيرات اللاحقة التي تَنسب نفسها إليه ثم المرور عليها من جديد فيما بعد لتقييمها في ضوء ما سنتوصّل إليه من نتائج.

فلْنُسجّل بادىء الأمر أن الإسلام يندرج ضمن السُنّة التوحيدية التي افتتحها العهد القديم، فهو جزء لا يتجزّأ من ديانات الكتاب الثلاث الكبرى، فما يميزه إذن عن الديانات الأخرى يشترك فيه إلى حدّ كبير مع اليهودية والمسيحية ونعني الإيمان بإله واحد خالق للكون ومُفارق. وهذا الاعتقاد يتعارض بوضوح مع الديانات ذات الصبغة الكَوْنُلوجية في الشرق الأوسط القديم وخارجه. فهو يقتضي من بين ما يقتضيه قطيعة جذرية في التواصل بين العالم التجريبي البشري والعالم فوق التجريبي، عالم الآلهة والقوى المقدّسة التي

تعمّر الكون وتمنع النظام الكونيّ من السقوط مجدّداً في الفوضى[7].

فإله اليهوديّة هو فعلاً مُفارق وليس في الطبيعة شيء مثله، فلا زوج له ولا ولد ولا مجتمع للأرباب يُحيط به، وإن فرض على عباده القرابين، فهو ليس رهيناً لها وهو أساساً في مأمَن من الأعمال السحرية. ولعلّ الأهمّ من كلّ هذا أنه يفعل في التاريخ وليس في الكون. وحتى قصة بداية الخلق في سفر التكوين التي تضمّنت بالتأكيد عناصر من الميثولوجيا المتعلّقة بنشأة الكون في بلاد الرافدين تؤكّد عدم التواصل بين الله والإنسان وبين الإنسان وسائر الخلق الذي تخلص بمعنى ما من المسْحَةِ الميثولوجية. إلّا أن هذا الإله المفارق هو قبل كلّ شيء، إله بَني إسرائيل شعبهِ بالتبنّي، وبذلك فإن صفته الكونية قد بدتْ أقلّ شمولاً باختياره شعب إسرائيل وبالعهد الذي تمّ بينهما بإقصاء كلّ الشعوب الأخرى.

وإله المسيحية هو أيضاً مفارق، هو إله «الكتاب المقدّس» إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب، إلا أن فكرة التجسُّد وتطوّرها النظري في عقيدة التثليث تمثّل تحويراً ذا دلالة بالقياس إلى صرامة التصوّر الإسرائيلي للمفارقة[8] وتمجيد مريم في الكاثوليكية على أنها

---

(7) انظر في هذا السياق دراسات ميرسيا إلياد (Mircéa Eliade) ـ أسطورة العَوْد على بَدء الخالدة (باريس 1969) والحنين إلى الأصول (باريس 1971).
Le mythe de l'éternel retour (Paris 1969).
La nostalgie des origines (Paris 1971).

(8) العنوان نفسه لكتاب ك. ديكو (Ch. Duquoc): «الله المغاير» هو في هذا الباب معبّر بما فيه الكفاية *(Dieu différent)*.

وسيطة، بالإضافة إلى القدّيسين الذين يعجّ بهم الواقع الديني، ضرب آخر من التحوير لا نجده من جهة أخرى في البروتستانية.

أمّا الإسلام، بدعوته إلى وحدانية إلٰه مفارق هو إلٰه الكون، فقد قضى على أكثر قنوات التوسّل إلى المقدّس. والإسلام، الدين الذي تخلّص من أقوى أعراض المقدّس من أسرار ومعجزات وسحر، قد أوكل الإنسان لأول مرّة في التاريخ إلى نفسه وجعله مسؤولاً عنها. بعبارة أخرى فإن التواصل بين الغيب والشهادة، بين الأرض والسماء لا يتمّ إلا عبر كلمة الله التي يمثل القرآن صبغتَها الممتازة المُوحى بها إلى النبيّ مُحمّد في لغة بشرية.

والنتيجة الأولى لهذا التصوّر للمفارقة هي أن الصبغة السحرية قد نُزِعتْ عن العالم، فهو المجال الذي يتجلى فيه النشاط الإنساني بكل حرية، أو إن شئنا هو حقل التاريخ الدنيوي وإن كان من ناحية أخرى حقلاً للفعل الإلٰهيّ، فعل إلٰهٌ وجودُه خارج العالم. وهكذا تبعد مفارقة الله المطلقة في الإسلام عن أن تكون عائقاً في طريق العَلْمنة، إنها على العكس من ذلك عامل هامّ يساعد على ظهورها وتُمكّن، عندما تتهيّأ الظروف الموضوعية، من إقامة علاقة جدلية مع البُنَى «العملية»[9] للمجتمع.

وفي الإسلام جانب آخر ليس أقلّ أهمية، قابل للتطوّر في اتجاه العلمنة هو معقُولية الشريعة. وفعلاً فإن القوانين والقواعد

---

(9) نستعمل هذه العبارة بالمعنى الذي يعتمده: ب. بورديو (P.Bourdieu) على سبيل المثال في «المعنى العملي» (باريس 1980).

P.Bourdieu: *le sens pratique*.

الأخلاقية في الإسلام مثلما هي الحال في التوراة ليست مؤسسة على نظام كوني خارج الزّمان. إنها أوامر ملموسة من لدن الله الحي بلّغها النبي. فالبشر يأتون آثاماً ويرتكبون معاصي عندما لا يعملون بمقتضاها. ولكنّ النظام الكوني لا يلحقه ضرر رغم ذلك، فلا مجال إذن لإصلاحه بطقوس مناسبة حتى يستمرّ السيْر الطبيعي للعلاقات الاجتماعية[10]، هكذا على الأقل فهمَ الفقهاء والأصوليون الشريعة الإسلامية وعمِلوا بها[11] لذلك لم يتردّدوا في إضفاء الشرعية على القانون الوضعيّ الذي كان معمولاً به في المجتمعات التي دخلت الإسلام حديثاً، فإدخال مفاهيم من قبيل الاستصلاح أو الاستحسان وقبول العُرف في الأحكام الفقهية من أبرز الأمثلة على ذلك. وفي هذا المنظور لا يمسّ إضفاء القداسة على التقاليد المحلّية من الطابع العقلاني في الشريعة.

إن هذا السعي إلى العقلنة وإلى التخلّص من التفكير الأسطوري لم يقف عند ميدان التشريع فحسب، بل قد طبع إلى أبعد الحدود التمشي المعتزلي في علم الكلام، كما طبع مشاغل فلاسفة ومفكّرين من الطبقة الممتازة من أمثال الجاحظ ومسكويه

(10) انظر فيما يتعلق بهذا التباين مع الديانات الكونية دراسات «ميرسيا إلياد»، التي ذكرناها في الهامش عدد 7 من هذا البحث.

(11) انظر: ج. شاخت (J.Schacht) في فصل «فقه» بدائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، الطبعة الثانية بين الصفحات 906 ـ 912 من المجلد الثاني وفي كتابيه الأساسيين: **أصول الفقه الإسلامي** (أكسفورد 1959 *The origins of Muhammadan jurisprudence*, Oxford 1959. ومدخل إلى **الفقه الإسلامي** (أكسفورد 1964). *Introduction to Islamic law*, Oxford 1946.

والتوحيدي والمعرّي، بل أكثر من ذلك لم تكد تخضع قطاعات بأكملها من نشاط العرب المسلمين الفكري للمعايير والقيم الدينية. وهو ما ينطبق بالأخصّ على النتاج الشعري الذي استمرّ في انتهاج مساره المخصوص الموروث عن العصر الجاهلي، وفي طرق أغراض لا صلةَ لها بالدين وتتعارض في أكثر من وجه مع تعاليم الإسلام. فقد كانت لِنَاقدٍ أدبيّ من القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي هو عليّ بن عبد العزيز الجُرجاني الجرأة، وهو قاضي القضاة، على أن يصرّح في مؤلّفه الشهير «الوساطة بين المتنبّي وخصومه» في معرض حديثه عن شعراء عبّروا في أبيات جميلة عن أفكار لا تتفق مع السُنّة الإسلاميّة، بل قد تعارض الدين صراحةً قائلاً: «**والدينُ بمعزل عن الشعر**»[(12)] لأنّ مقياس الجودة عنده فنّي خالص في مجال الفنون والآداب.

وهو ما ينطبق كذلك على كلّ النشاط العلميّ (طِبًّا وصيدلةً ورياضيات) الذي كان يُمارس في كنف علوم اليونان ولم تكد تعترض سبيله اعتبارات دينية. فقد كان في وسع الأطباء على سبيل المثال أن يُجْرُوا كلّ أنواع التجارب، منها تشريح الحيوان والجثث

(12) الجُرجاني: **الوساطة**: تحقيق وشرح محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ط. بيروت. دار القلم: د. ت ص64 حيث يقول: «فلو كانت الديانة عاراً على الشعر وكان الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر لوجب أن يمحى اسم أبي نواس من الدواوين ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولوجب أن يكون كعب بن زهير وابن الزِّبْعَري وأضرابهما ممن تناول رسول الله ﷺ وعاب من أصحابه بكماً خرساً وبكاء معجمين ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر».

الآدميّة، دون أن يُسيء ذلك إلى عقيدتهم في شيء. ولا ينبغي أن ننسى كذلك ابن خلدون العظيم الذي بقي كخير ما يكون المسلم وهو يُضمّن مقدّمته عملاً جليلاً أقام فيه قوانين اجتماعية وضعيّة ليكشف عن السير الموضوعي للمجتمعات البشرية وعن مختلف مظاهر نشاط الإنسان المادية منها والفكرية.

هذه الأمثلة القليلة لا تدّعي الشمول بل هي تطمح فقط إلى البرهنة على أن الإسلام ديناً وممارسة دينية يُجيزُ بل يساعد على بعض أشكال العلمانية، وذلك حسب التعريف الذي كنّا اخترناه، وهو الذي ينصُّ على «خروج قطاعات تابعة للمجتمع والثقافة عن سلطة المؤسسات والرموز الدينية»، كما أنه ليس من غرضنا بهذه الأمثلة أن نُغفل الوجه الآخر من الحقيقة، لأنّ في الإسلام مظاهر أخرى تعارضُ ـ بالتوازي وفي نفس الوقت ـ مسار العلمنة. والأمثلة هنا معروفة أكثر بكثير من تلك التي ذكرنا، ومع ذلك فلنذكر بعضاً ممّا هو أبلغ دلالة.

ما انفكّ القرآن يُصرّح أن مُحمّداً ليس إلاّ رسولاً بُعث إلى الناس ليبلّغهم الرسالة الإلٰهيّة، وليس إلاّ بشراً كغيره من البشر. إلاّ أن تقوى العامة جعلت بعضهم يُحسّ بالحاجة إلى أن ينسب إلى الرسول جُملةً من المُعجزات التي أصبحت لها منزلة السلطة النافذة وذلك منذ تدوينها في القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، في كُتب السيرة النبوية.

وفضلاً عن ذلك، فقد اتضح أن مسؤولية الإنسان وحريته الأساسية والأمانة التي أودعها الله إيّاه (سورة الأحزاب 33، 72) ومواجهته المباشرة لله إن جاز التعبير، كلّ ذلك كان ثقيلاً حَمْلُهُ.

وهكذا فإنّ الإسلام التاريخي قد عاد شيئاً فشيئاً إلى الاعتماد على الأسطورة في نظرته إلى العالم وإلى إغْمَاره بجحافل الصالحين وبشبكة من الأولياء الشفعاء القادرين على إيتاء كلّ أمر جليل خارق مُعْجز يسمّى احتشاماً كرامات.

ومن جهة أخرى لم يكن بمقدور الماسكين بزمام الحكم التخلّي عن الاستفادة من الشرعية التي لا تُضاهَى والتي هي الدين، لذلك استغلّوه وبالغوا في استغلاله. وهذا ما كان يفعله المعارضون أيضاً. فتحوّل الخليفة إلى شخص مقدّس مثل آلهة الوثنية، حتّى تجرّأ السلاطين العثمانيّون على أن ينقشوا في أعلى مدخل قصر الخلافة: «السلطان ظلّ الله في الأرض». النظام نظام تيوقراطي يتعارض كليًّا مع الديمقراطية حيث يُعنى مواطنو أيّ دولة بتدبير شؤونهم السياسية بأنفسهم.

ومرة أخرى نرى الأمثلة كثيرة ومعروفة أكثر من اللازم بحيث لا تستحقّ أن نُمْعنَ في الوقوف عندها. إلاّ أن استنتاجاً أول يفرض نفسه علينا. فمهما يكن موقفنا من العلمنة رفضاً أو تأييداً، يبدو لنا أنها لئن كانت تعبيراً عن قوى سوسيولوجية بعيدة الغَوْر، ليس للسلطات السياسية ولا لإرادة الأفراد عليها إلا نفوذ محدود، فهي أيضاً تعبير عمّا أنجزه الضمير الديني في مجال التوحيد الخالص، وهو لعمري إنجاز هَشّ كما تبيّنّا ذلك من خلال الأنموذج الإسلامي، هذا الأنموذج المعرَّض لشتّى الانحرافات بحكم منزلة الإنسان التاريخية. فالعودة إلى تقديس العالم وإضفاء صبغة أسطورية عليه، نزعة طبيعية لدى الإنسان ـ طبيعية في حدود الثقافة ولا شك ـ لأن هذه النزعة توفّر له الطمأنينة التي يحسّ بالحاجة الدائمة إليها. وهذا

سرّ الإغراء القويّ فيها على امتداد التاريخ حتى اليوم. فإذا بلغت العلمنةُ بالمجتمعات الحديثة مبلغاً ما كانت لتبلغه في الماضي فلأنها، في أغلب الظنّ، تعلّمتْ أن تعيش مصيرها مأساويًّا بقدر لم يكن للمجتمعات التقليدية أن تعيشه. وفي الحقّ أنْ ليس فيما مضى لهذا الشمول مثيلٌ، ولا مراء في أنّ مدى الحِدَّة أبعدُ. فالمفهوم المعبّر عن هذا الوضع المستحدث قريب العهد إذن. ومع ذلك فالظاهرة نفسها تحمل في جوهرها جذوراً أكثر إيغالاً في القِدم.

سيقال إننا أبعد ما نكون عن المجتمعات العربية الإسلامية الحديثة. ونحن لا نرى هذا الرأي. صحيح أننا في مستوى يقرُبُ أو يبعدُ من المستوى النظري، ذلك أن هذا المستوى هو الأنسبُ ـ فيما يبدو لنا ـ في التعبير عن مثل هذه الظاهرة الكونية غير المقصورة على الغرب والتي تؤثّر في هذه المجتمعات تأثيرها في المجتمعات الحديثة بالرغم من الاختلاف في درجة التأثير.

فدراسات علم الاجتماع الديني، المُجراة في مختلف البلدان الغربية[13] تبرهنُ بالفعل على أنّ العلْمنة فيها لا تتّخذ في ذُيوعها

---

(13) انظر على سبيل المثال، وفيما يخص فرنسا ـ وبالاعتماد على ما انتهجه ج. لوبرا (G.Lebras) ـ إ. بان (E.Pin): الممارسة الدينية والطبقات الاجتماعية (باريس 1956).

Pratique religieuse et classes sociales, Paris, 1956.

وانظر كذلك ف.أ. إيزمبار (F.A-Isambert): المسيحية والطبقة العمّالية (تورني 1961).

Christianisme et classe ouvrière, Tournai, 1961.

وانظر فيما يخص الولايات المتحدة الأمريكية: ج. لنسكي، العامل الديني (نيويورك 1961).

The religious factor, New York, 1961.

نفس الصورة. فالفئات الاجتماعية المتأثّرة بالعلْمنة أكثر من غيرها هي تلك التي تشترك مباشرة في الإنتاج الصناعي الحديث. وبالإضافة إلى ذلك فإنّ العلمنة تمسّ ـ حين لا نميّز بين الطبقات ـ الكهول من الرجال مثلاً أكثر من النساء ومن الشيوخ أو الشباب.

ولا نملك إلى الآن، فيما يهمّ البلدان العربية الإسلامية، مثل هذه الدراسات دقّة. إلاّ أنه يُمكن لمن يُمعن النظر أن يتبيّن بصورة مُجملة نفس التوجّهات. ولمّا كان القطاع الحديث دون نظيره في الغرب تطوراً، بل هو غير موجود عمليًا في بعض من هذه البلدان، فلا عجب أن تكون الفئات المتأثّرة بالعلمنة أقلّ عدداً. من هنا جاء الانطباع المتسرّع القاضي بأن المجتمعات العربية الإسلامية غير قابلة بسبب الإسلام لأن تتسرّب إليها العلْمنة، والحال أن الأمر يتعلّق، على الأرجح، بفارق تاريخي. فاستمرارُ أنماط الإنتاج القديمة يفسّر أكثر من العامل الديني أن الحرفيين وصغار التجّار والفلّاحين، دون أن نذكر عموم النساء تقريباً، ما زالوا يعيشون في عالم سحريّ. إلاّ أنّ تطور قطاع الإنتاج الصناعي الحديث ليس كما قلنا السبب الوحيد في العلمنة، إذ هناك عاملان اثنان على الأقل يفعلان في هذه المجتمعات ويدفعان بقوّة في اتجاه علمنة سريعة النسق:

ـ الأول، وهو الأوضح للعيان، يتمثّل في اكتساح النماذج الغربية، عن طريق أجهزة الإعلام والمبادلات التجارية والمواصلات والأسفار والسياحة وما يتبعها من القيم الدنيوية بل المادية التي تُروّج لها جميعاً.

ـ العامل الثاني ناتج عن الخلل الذي يبرز يوماً فيوماً، خلل المرتكزات الرمزية المعتمدة في أنماط العيش التقليدية ذات الطابع الديني. وهذا ما نلمسه في الألبسة والأطعمة وفي هندسة المنازل والفضاءات العمْرانية وفي الجماعات المهنية...

ولعلّ أهمّ هذه المرتكزات جميعاً المدرسة القرآنية. فانقراضها بالتدرج، كما هو الشأن في التعليم التقليدي الذي كان قائماً في المساجد، وظهور نظام في التعليم منقول عن الغرب، على حساب هذين النوعين من التعليم، أمران يُكوِّنان مجتمعين العنصر المحدّد على المدى البعيد، لسببٍ بسيط هو أن نظام التعليم الحديث يمدّ الشباب بضروب من التفسير لفهم العالم حيث الإحالات على الدين غير متينة فينتج عن ذلك، ولا شك، وعيٌ بالعوامل التاريخية والبشرية: البيولوجية والسياسية والاقتصادية والنفسية والسوسيولوجية، بالإضافة إلى أن التفسير بالإحالة على الماورائي وعلى ما فوق الطبيعة قد أصبح مقصوراً شيئاً فشيئاً على مجال الغيبي وحده وعلى ما لم يُفهم بعْدُ، لأنه على الأرجح غير معروف إلى الآن، وليس لأنه غير قابل لأن يُعْرف. وهذا هو الذي يُزعج أفهام الذين ألفوا الاستنجاد بما هو ديني لتفسير الظواهر الفيزيائية والطبيعية. واليوم، بينما دفعت حدود المعرفة البشرية إلى آفاق لم يكن من الممكن تخيّلها منذ جيلين أو ثلاثة فحسب، نرى بعضهم يُندّد بانحسار المسيحية في البلدان التي عُرفت تقليديًّا بمسيحيتها، وبانحسار الإسلام في البلدان التي عُرفت تقليديًّا بإسلامها. ولمّا كان حَيِّزُ الدين يتقلّص وينكمش انكماش المكتئب بصفة تكاد تراها العين المجرّدة، ترى النفوس المتديّنة في حيرة من أمرها. بل بلغ

الأمر حدّ الحديث عن مؤامرة[14] حقيقية تُحاكُ ضدّ الإسلام، عندما نلاحظ أن اللامبالاة في باب العقيدة أدركت الشباب وأن الإسلام ممثَّلاً في ثقافته وحضارته قد أصبح في نظر بعض اللاأدريين مجرد عامل اندماج اجتماعي.

هذه الحيرة مشروعة تماماً، ولكنها غير مبرّرة إلاّ نسبيًّا فيما نعتقد. إذ ينبغي ألاّ ننسى أننا، لكي نتكلّم عن انحسار الإسلام، لا بدّ أن نبرهن على وجود أسلمة، بمعنى الالتزام الشخصي الواعي في مستوى المجتمعات العربية التقليدية. ولكن هل كان الأمر على هذا النحو؟ يجوز لنا أن نشكّ في ذلك. فمن جهة أولى كان الضغط الاجتماعي قد بلغ حدّاً لا يمكن معه أن يجهر غير المؤمنين قولاً وعملاً، بعدم انخراطهم في الإسلام. ومن جهة ثانية فإنّ إسلام الطبقات الشعبية، إسلام الأغلبية التي ليس لها، بسبب أميّتها، إمكان الاطّلاع مباشرة على النصوص، لا يمثّل في الواقع إلاّ قشرةً سطحيةً دقيقةً جدّاً ـ إن جاز القول ـ تُخفي في الغالب أشكالاً من التديّن البدائي المشوب بقدر لا يُستهان به من الوثنية[15]. لذلك لم يخطىء المصلحون الأوائل في الإسلام الحديث بمحاربتهم أولاً وقبل كلّ شيء الطرق الصوفية المنتشرة في كلّ مكان.

(14) محمد الطالبي: «الإسلام والغرب بعيداً عن المواجهة والغموض والمركّبات»، في مجلة **الدراسات الإسلامية والمسيحية** العدد 7 (سنة 1981) ص64.

Islam et Occident, au delà des affrontements, des ambiguïtes et des complexes, dans Islamo-Christiana.

(15) الشبه هنا بوضع المسيحية لافت للنظر (انظر ج. ديليمو: هل ستموت المسيحية؟ J.Delumeau: *le Christianisme va-t-il mourir?* Paris, 1977.

وعلى العكس من ذلك، ألا يعني وضع المجتمعات العربية الإسلامية الراهن، المتميّز عموماً بضعف نسبيّ في الضغط الاجتماعي وبتدرج فئات ما انفكّت أعدادُها في ازدياد، نحو المعرفة وإبداء الرأي أيّ بالتدرج نحو المزيد من الحرية والمسؤولية، ألا يعني هذا الوضع أنّ ظروف العودة إلى الإسلام المطهّر مؤاتية أكثر من أيّ وقت مضى؟ وعلى أيّ حال فإنّ عدد المسلمين الحقيقيين سيقلّ حسب المرجّح، وفي المقابل كم تطمئنّ النفس لعدم العثور إلا على مؤمنين مقتنعين اختاروا التمسّك بالإسلام اختياراً حُرّاً لا يُحاسبهم عليه إلاّ الله وضمائرهم. نلاحظ إذن أنّ أسباب الأمل موصولة. فالعلمنة الجارية المتعرّضة لحملات شعواء ليست كلها شرّاً على الإسلام. ومهما كانت الحال فإن كفّة المحاسِن راجحة في المستوى الديني الصرف مقابل بعض التعديلات الضرورية.

إن تحمل الإنسان مسؤولية رعاية مصالحه الرّوحية والمادية لأمرٌ إيجابيّ. ولكن إذا كان الالتزام الواعي المنطقي ينزع إلى أن يحل محلّ الطمأنينة، فإن خطر انقلاب الوعي الديني المخصوص إلى وعي سياسي ليس من قبيل الوهم. ولا مانع من أن نلاحظ أن هذا الانقلاب هو السمة الغالبةُ على الحركات الإسلامية التي لفتت إليها الأنظار منذ مدة في مصر وسوريا وتونس وغيرها.

إلاّ أنّ الإسلام بصفته تلك ليس مسؤولاً عن هذا التطوّر، لأن المرحلة التاريخية التي تمرّ بها اليوم المجتمعات العربية الإسلامية مرحلة انتقالية تتلاحقُ فيها التحوّلات السريعة كأعظم ما يكون التنوّع والاتساعُ. وليس في إمكان الأنظمة السياسية الاستجابة لها جميعاً،

بالرغم من أن بعضاً من هذه الأنظمة السياسية نفسها هو المسؤول بقدر كبير عن إثارة هذه التطلّعات في النفوس. ومن هنا كانت الصعوبات والمآزق السياسية، إذ يحتمي الرافضون بالدين، لأن قنوات الاحتجاج الديمقراطي قد سُدّت، ثم لأنّ الأنظمة القائمة قدّمت المثال على استخدام الدين لغايات دنيوية. ولكن لا شيء يُشير إلى أن هذا التوجّه لن ينقلب يوم تفرض الهياكلُ الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التعدديةَ السياسية والأيديولوجية التي لن تلبث أن تُهمّش التيارات «الأصولية». وسيتنزّل إذّاك الرجوع إلى عصر الإسلام الذهبيّ في منظور تاريخي أكثر منه أسطوري، ويكشف كذلك عن أن الرسول لم يُسْنِدْ إلى نفسه، حتى في المدينة، دوراً سياسيًّا بمقولات العصر، ولم يُنَصِّبْ نفسه ملكاً أو أميراً، بل أسّس أمة ناشئةً على قواعد أخلاقية أكثر منها سياسية في المعنى الضيّق، وسيتّضح إذّاك التعسّف في إرادة القياس عليه والنسج على منواله حرفيًّا دون اعتبار التغيّر الموضوعي في الظروف التاريخية.

وبناءً على هذه العناصر، أيّ مصير للإسلام في المجتمعات العربية الإسلامية؟

ممّا لا شكّ فيه أن في الإجابة القطعية مجازفة، ذلك أنّ النسق السريع في أحداث التاريخ الذي نعيشه اليوم يتكفّل في الغالب بتكذيب ما يبدو من أكثر التوقّعات ثقة. على أن الثّابت هو أن مسار العلمنة اليوم يفعل فعله في هذه المجتمعات كأعمق ما يكون الفعل، فهو في بعض من ملامحه يعتبر تحدّياً للإسلام التقليدي، إذ لا شكّ أنّ الإسلام قد فَقَدَ بعدُ قسماً كبيراً من قيمة تفسيره للكون. وهو من جهة أخرى، في هذا المستوى، يعيش

نفس المشاكل التي تعيشها سائر الديانات التي أصبح اعتناقها ينزع شيئاً فشيئاً إلى أن يكون اختياراً قلقاً. فلْنُراهِنْ على أنّ المسلم وهو يعيشُ مع القرآن وضعاً من التأويل مُسْتمرًّا سيتمكّن من تَحْيينِ الرسالة القرآنية من جديد بحسب مقتضيات الحداثة، وسيلتقي متجاوزاً تقلّبات التاريخ وما تفرزه من تحريف يُصيب الشعورَ الدينيّ بالمعنى العميق للإسلام، الذي لم ينزَّل لغير سعادة البشر. فليس من شأن منطق الإسلام، وهو تعبير عن العناية الإلٰهيّة، أن يحول دون رُقيّ البشرية.

المؤسّسة الدينية في الإسلام

إنّ السؤال المشروع الذي يتبادر إلى الذّهن عند الحديث عن المؤسّسة الدينية في الإسلام هو التالي: «كيف تُسوَّغ إثارة هذا الموضوع في غياب كنيسة إسلامية ذات مرتبية ظاهرة ومعترف بها تشتمل على أشخاص يقومون بدور الوساطة بين العبد وربه ولا تؤدّى الطقوس الدينية إلا عن طريقهم؟».

وفعلاً فإنه لا وجود في الإسلام لكهنوت أو إكليروس[1] على غرار ما يوجد في الكنيسة الكاثوليكية مثلاً. وكلّ قياس من هذا النحو يجب استبعاده لفهم خصوصيّة المؤسّسة الدينية الإسلامية، وإن كان ذلك لا يعني انتفاء التلاقي جملة بين المؤسّسات الدينية عموماً في عدد من الوظائف الرئيسية.

---

(1) من الأوهام الشائعة أنه لا وجود لمؤسّسة دينية في الإسلام لأنه لا رهبانية فيه، بينما الرّهبان هم المنقطعون للعبادة في الأديرة في نطاق تنظيمات خاصة. وقد ينتدب من بينهم أصحاب المراتب الكنسية الراقية في الكنائس التي تسمح بالزواج للكُهّان والقسّيسين وتمنعه عن الأساقفة، كما هو الشأن في الكنائس الشرقية. فيجب التمييز إذن بين الرهبانية (Monachisme) والإكليروس (Clergé) الذي يتكوّن في الكاثوليكية من الشمّاس فالقسّ فالأسقف فكبير الأساقفة فالكاردينال فالبابا. مع الملاحظ أن الكنائس البروتستانية لا تعرف الرهبنة.

وينبغي أن نؤكّد في البداية أن وجود المؤسّسة الدينية ـ مهما كان الشكل الذي تتخذه ـ ضرورة تاريخية تفرضها مقتضيات تجسيم الدين في واقع الحياة حتى لا يكون الدين مجرّد نظرية من النظريات أو مذهب من المذاهب. ويمكن أن نلاحظ في السيرة النبوية بذور هذه المؤسّسة وخاصة في المرحلة المدنية من الدعوة. وهو ما نلمسه في تنظيم المجموعة الدينية الناشئة في أمة تقوم على أسس مخالفة للأسس القبلية التي كان يرتكزُ عليها المجتمعُ العربيّ قبل الإسلام، وما نلمسه كذلك في وضع عدد من القواعد والضوابط التي تحدّد صلات القرابة أو ما نسميه اليوم الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وإرث وما إلى ذلك. وما نلمسه كذلك في القضاء بين المتنازعين، وفي توزيع الثروة عن طريق الزكاة والصدقات وقسمة الفَيْء والغنيمة، وفي ترتيب الغزو والحرب في إطار الجهاد، وغير ذلك من التنظيمات المتّسمة بقدر كبير من المرونة وقابلية التعديل حسب حاجيات المجتمع والأمّة الإسلامية الناشئة وحسب الظروف المستجدّة.

وقد سارت الأمور في عهد الخليفتين الأول والثاني أبي بكر الصدّيق وعمر بن الخطاب وفي جزء من خلافة عثمان بن عفّان على هذا النحو من المرونة ومن الاجتهاد في تكييف قواعد السلوك العام والخاص بحسب ما تقتضيه أحوالُ الأمّة الإسلامية وهي بصدد مواجهة خطر الارتداد الذي شمل جُلّ القبائل العربية في مرحلة أولى، ثم في مرحلة ثانية وهي تواجه مشاكل الانتشار الجغرافي والتكاثر العددي ودخول أقوام من غير العرب في الدين الجديد وورود الأموال المتأتية عن الفتوحات بمقادير لا عهد للمسلمين الأوائل بها. ولذلك كان من الطبيعي أن تكون مؤسّسة الخلافة

جامعةً للوظائف الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية في آنٍ واحد. فلا فصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي من ناحية، وأن تكون سيرورة هذه المؤسّسة متّجهة من ناحية أخرى نحو الاستقرار والتعقيد والابتعاد شيئاً فشيئاً عن الارتجال الذي ميّز السنوات الأولى التي تلت وفاة الرسول. ويتجلّى ذلك بالخصوص في وضع عمر بن الخطاب لديوان العطاء حسب معايير مضبوطة تعتمد القرابة من الرسول والسابقة في الإسلام.

وقد شهدت فترة الفتنة الكبرى التي حفّت بمقتل عثمان وتلته اضطراباً واضحاً وعميقاً في سير المؤسّسة الإسلامية عموماً، ذلك الاضطراب الذي خلَّف في الضمير الإسلامي شرخاً بليغاً ما زالت آثاره ملموسة حتى يوم الناس هذا في انقسام المسلمين إلى أهل سُنّة وشيعة وخوارج بدرجة أقل[2]. فما إن استقرّ الحكم لمعاوية بن أبي سُفيان وللأمويّين من بعده وانقلبت الخلافة إلى ملك وراثي حتى برزت مؤسسة الدولة وهي تخضع لمعايير ما انفكت تبتعد تدريجيًا عن ملامح الخلافة ولا تهتمّ بالقيم الإسلامية إلّا في حدود انعكاسها السلبي أو الإيجابي على ممارسة الحكم.

في هذا الحدث التاريخي بالذات المتمثّل في انفصال الدولة الأموية وسائر الدول الإسلامية من بعدها عن الأسس التي ميّزت الخلافة «الراشدة» تكمن بوادر نشأة المؤسّسة الدينية في الإسلام بالصيغة التي شاعت طيلة التاريخ الإسلامي، أيّ في تَبَوّؤ فئة من

---

(2) انظر مثلاً في هذا المجال:

H.Djaït, *La grande discorde*, Paris, Gallimard, 1989.

المسلمين تم إقصاؤها عن الأمور السياسية منزلة اجتماعية متميّزة باعتبارها المؤهّلة أكثر من غيرها لفهم الدين وتأويل القرآن بحسب النوازل الطارئة والأوضاع الجديدة، ونعني بها فئة العلماء.

هؤلاء العلماء كانوا في أغلبهم من المَوَالي تعلّموا العربية تعلّماً ولم تكن هي لغة آبائهم وأجدادهم، ووجدوا في الاهتمام بالعلوم الدينية مجالاً لتحقيق ذاتهم وإبراز مواهبهم وهم الذين تمّ إقصاؤهم عن مراكز المسؤولية السياسية التي استأثر بها العنصر العربي سواء في مراكز الخلافة نفسها أو في الأقاليم الإسلامية، فلم تسند إليهم إلا الوظائف الثانوية، وظائف التنفيذ التي تتطلب خبرة فنية خاصة في دواوين الدولة. ونظراً إلى ما كان للدين من منزلة في النفوس فإنهم قد سعوا عن طريق الاشتغال بعلوم الدين إلى اكتساب سُلطة معنوية تعوّضهم عن السلطة السياسة التي حُرموا منها.

يقول ابن خلدون في هذا الصدد: «كان حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسّرين، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه إلّا الأعاجم. . . وأمّا العرب الذين أدركوا هذه الحضارة وسوقها وخرجوا إليها عن البداوة فشغلتهم الرئاسة في الدولة وحاميتها وأولي سياستها، مع ما يلحقهم من الأنفة عن انتحال العلم حينئذٍ بما صار من جملة الصنائع. والرؤساء أبداً يستنكفون عن الصنائع والمهن وما يجرّ إليها»[3].

(3) ابن خلدون، **المقدّمة**، الباب السادس، الفصل الخامس والثلاثون: في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم العجم.

وهكذا تبلورت شيئاً فشيئاً ثلاثة أصناف من علماء الدين، ولكنها أصناف متراشحة بمعنى أنه يمكن المرور فيها من صنف إلى آخر بحسب الظروف التاريخية. وهذه الأصناف الثلاثة هي:

أولاً: صنف العلماء المنقطعين بصفة كلّية إلى العلوم الدينية دراسةً وممارسةً حتى أصبحوا يُعرفون بها وتُعرف بهم، لا يشغلهم عنها شاغل ولا يريدون سوى رضى الله ورضاهم عن أنفسهم(4). فكان منهم المُحَدِّث والمُفَسِّر والفقيه والمُفْتي والواعِظ والمُرابط، وكلهم يبدأون حياتهم في الغالب بالجلوس إلى الشيوخ والأخذ عنهم، وغالباً ما يرحلون في طلب العلم فيجوبون الأقطار الإسلاميّة يتعلّمون ويُعلّمون، وكثيراً ما ينتهي بهم المطاف إلى تكوين حلقات في المساجد يشعّون من خلالها على محيطهم ويتجمّع حولهم التلاميذ بدورهم دُعاة لهم ومُدافعين عن آرائهم ناشرين لمذاهبهم.

ثانياً: صنف العلماء الذين يدورون في فلك السلطة السياسية يُنَظِّرون لها ويبرّرون سلوكها ويتمتّعون في مقابل ذلك بنصيب من نعمها. ومن هذا الصنف كان يُنتدب بصفة خاصة القُضاة والمُستشارون وحتى الوزراء، بل كثيراً ما كانت هذه المناصب متوارثة في هذا الصنف في نطاق أسر معروفة(5).

---

(4) رغم هذا العزوف عن أمور السياسة كان احتواء الحكّام إياهم ظاهرة قارّة. انظر في هذا المجال علي الوردي، وُعّاظ السلاطين، بغداد، مطبعة الرابطة، 1954.

(5) انظر مثلاً **أخبار القضاة** لوكيع، 3 أجزاء، بيروت، عالم الكتب، د.ت.

ثالثاً: أمّا الصنف الثالث فيشمل العلماء الذين وإن اشتركوا مع الصنفين الأول والثاني في نفس التكوين(6) إلا أنهم ينتمون سرّاً أو علناً إلى حركات المعارضة ويسعون إلى مثل أعلى لا يعتبرون إدراكه ممكناً عن طريق مجانبة السياسة أو الانخراط في النظام القائم. وهؤلاء كانوا بالخصوص علماء الشيعة والخوارج وكذلك زعماء العشرات من الفرق الإسلامية الذين حفظت لنا كتب المِلَل والنِّحَل أسماءهم ونتفاً من مذاهبهم.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ المؤسّسة الدينية في الإسلام لم تكن واحدة أو متجانسة تجانساً مطلقاً، ولكن التناقضات التي تشقّها تناقضات ثانوية، إذ إنها كانت متضامنة على أكثر من صعيد: متضامنة في الدفاع عن منزلتها ومصالحها وضمان استمرارها، ومتضامنة في منهج تفكيرها ونظرتها إلى الحياة، ومتضامنة كذلك مع السلطة السياسية القائمة أو التي تطمح إلى الحكم. وإذا استثنينا عدداً من الحالات الشاذّة التي تُحفظ ولا يقاس عليها فإنّ التضامن قد كان إيجابيًّا حيناً بالتنظير والتبرير وتنفيذ رغبات الحكّام، وسلبيًّا حيناً آخر بعدم التعرّض لأساليب الحكم ومشمولات رجاله.

وبعبارة أخرى فإنّ التضامنَ كان قائماً، رغم اختلاف المصالح، بين جميع الذين يتمتّعون بسلطة سواء كانت سلطة السيف والغلبة أو سلطة المال أو سلطة المعرفة. أمّا التناقض الرئيسي فقد

(6) عن خصائص هذا التكوين المشترك انظر مثلاً: الخطيب البغداديّ **الفقيه والمتفقّه**، ط2، بيروت، 1400/ 1980.

كان بين هؤلاء جميعاً من جهة وسائر الفئات الاجتماعية من جهة أخرى، أو بين أقلية تمثّل النُّخْبة والخاصة وأغلبية تكوّن العامة، وتشمل النساء ـ أيّ نصف المجتمع عدديًا ـ والعبيد ذكوراً وإناثاً، وكذلك الصنّاع والحرفيين والفلّاحين والبدو.

ولذلك لا نستغرب أن تعكس المؤسّسة الدينية الطبقية الفعلية التي كانت سائدة، وأن تنعكس هذه الطبقية في تفاوت التكليف عند الفقهاء، فيكون تكليف من يُمسك بالسلطة أوسع وأشمل من تكليف من قعدت به منزلته الاجتماعية عن المشاركة في تلك السلطة، وتكون الحقوق على قدر الواجبات تزداد بازديادها وتنقص بنقصانها. بل حتى العقوبات في حالة إقامة الحدود أو التعزير والتأديب تُسلّط على قدر مستوى التكليف وتكيّف بحسبه، فلا يعاقب العبد عقاب الحرّ ولا يعاقب الشريف والوضيع نفس العقاب على نفس الجرم[7]. وبصفةٍ عامة فإن ما كان يُسمح به للخاصة من اختلاف ومن اجتهاد وحتّى من خروج عن القواعد المرسومة ـ وإن قبل هذا الخروج على مضض ـ لا يُسمح به لعموم المسلمين المطالَبين بالطاعة والانقياد والتقليد وعدم الخوض في بعض المباحث التي يُخشى منها تطاول على ما سعى العلماء إلى إضفاء القداسة عليه وإخراجه من دائرة البحث والتفكير. وهو الموقف الذي عبّر عنه مثلاً عنوان كتاب الغزالي الشهير **إلجام العوامّ عن علم الكلام**[8].

(7) انظر على سبيل المثال: الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ط3، القاهرة، 1386/ 1966، الباب التاسع عشر: في أحكام الجرائم، ص219-239.

(8) طبع هذا الكتاب أكثر من مرة. انظر مثلاً طبعة القاهرة، 1351هـ.

ورغم تأثّر المؤسّسة الدينية بقيم العصر وقبولها بأن تستغلّ الدولة الدين لتستمدّ منه مشروعيتها فإنها كانت تعيش في الواقع جُملةً من المفارقات لم يكن بوسعها دائماً أن تتجاوزها. وأهمّ هذه المفارقات أنها كانت بصفتها جهاز الدعوة الإسلامية الذي «يعمل على تهذيب الأفراد أيّ إخراجهم من خلق إلى خلق جديد»(9) متشبثة بمثل أعلى يمكن نعته بأنه طوباويّ وهو الخلافة، أيّ النظام الذي تكون فيه الدولة في خدمة الشرع. ولكنها في الوقت ذاته لا تستطيع أن تُنكر أن الدولة واقع لا يمكن تغييره إلا بمعجزة خارقة للنواميس الطبيعية التي تتحكّم في قيام الدول وانهيارها. وفي انتظار هذه المعجزة فهي حريصةٌ على صيانة الكيان الإسلامي من أخطار التفكّك والانحلال، ولعبت بذلك دوراً تاريخيًّا حاسماً إيجابيًّا لا ندرك أهميّته إلّا متى استحضرنا واقع الانقسام والتشتّت والتناحر الذي كان سمة الإمارات والدويلات التي تتقاسم الرقعة الإسلامية عبر التاريخ.

كانت المؤسّسة الدينية إذن واعية بأنها حين تدعم الأنظمة القائمة مقابل تطبيقها للأحكام الشرعية لا تدعم نظماً مستجيبة للأنموذج الإسلامي الأمثل، إذ «إن الدولة السلطانية التي تطبّق الشرع حرفيًّا ليست خلافة لأنها تهدف من وراء ذلك التطبيق إلى الراحة والاستقرار أيّ إلى غاية دنيوية. أمّا الخلافة فهي الحكم الذي يهدف من وراء المصلحة الدنيوية المحقِّقة إلى مقصد الشريعة

(9) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط2، بيروت، الدار البيضاء، 1983، ص92.

أيّ إلى ما يسمّيه الفقهاء وغيرهم مكارم الأخلاق كما عبّر عنه الرسول في حديث شريف»[10]. ولذلك لا يعدو هذا التأييد أن يكون محكوماً بالتقاء ظرفيّ للمصالح، وأن يمثل الفضاء الذي يتقاطع فيه منطق الدولة ومنطق الدعوة. إلا أنه لا مناص من الاعتراف مع ذلك بأن منطق الدولة كان هو الأقوى، وهو ما حدا بابن خلدون في فصل شهير من مقدّمته إلى قصر وظيفة العلماء في عصره على «التجمل بمكانهم في مجالس الملك» فيقول: «ولم يكن إيثارهم في الدولة حينئذ إكراماً لذواتهم وإنما لما يتجمل من التجمل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرتب الشرعية، ولم يكن لهم فيها من الحلّ والعقد شيء، وإن حضروه فحضور رسمي لا حقيقة وراءه، إذ حقيقة الحل والعقد إنما هي لأهل القدرة عليه، فمن لا قدرة له عليه فلا حل له ولا عقد عليه»[11].

وابن خلدون إذ يفسّر تدنّي منزلة علماء الدين - حتى من الناحية المادية[12] - بخلوّهم من العصبية فإنه يُضيف سبباً آخر يتعلّق بسلوك الفقهاء وبمخالفة أعمالهم لأقوالهم، فيقول في ذلك بالخصوص: «اعلم أنّ الفقهاء في الأغلب لهذا العهد وما احتفت به إنما حمّلوا الشريعة أقوالاً في كيفية الأعمال في العبادات وكيفية

(10) المرجع نفسه، ص103.

(11) ابن خلدون، **المقدمة**، الباب الثالث، الفصل 31: في الخطط الدينية الخلافية.

(12) المصدر نفسه، الفصل السابع من الباب الخامس: في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والإمامة والخطابة والأذان ونحو ذلك لا تعظم ثروتهم في الغالب.

القضاء في المعاملات ينصّونها على ما يُحتاج إلى العمل بها. هذه غاية أكابرهم ولا يتصفون إلا بأقلّ منها في بعض الأحوال»[13].

لقد كانت هذه إذن هي حال المؤسّسة الدينية الرسمية: تقبل التبعية للحكم وابتعاد الساسة والمجتمع عن مكارم الأخلاق ما دامت محافظةً على إرث السلف الصالح وحاملةً شعلة الأمل المرتقب في أن تحصل المعجزة ويعود العصر الذهبي الذي تنتشر فيه الفضيلة على الأرض كما انتشرت في عصر النبوة والخلافة الراشدة. وهي في التفاتها الدائم إلى هذا الماضي المجيد لا يمكن أن تكون إلّا في وضع الدفاع المستمرّ تردّ على المخالفين والمناوئين وتدحض البِدَع والشُبَه الحقيقية منها والوهمية التي من شأنها أن تمس تمثّلها لذلك الماضي والصورة الذهبية التي تكوَّنت لها عنه. وفي هذا المستوى لا تختلف المؤسّسة الدينية في الإسلام اختلافاً جوهريًا عن المؤسّسة الدينية في المسيحية أو في غيرها من الأديان الأخرى في حدود اعتبار هذه المؤسسات نفسها الحارس الأمين للإيمان الصحيح والسلوك المستقيم والتأويل الوفيّ[14]. ففي

---

(13) المصدر نفسه، الباب الثالث، الفصل 31. وقد لاحظ أبو الحسن العامري (ت 381هـ) هذه الظاهرة قبل ابن خلدون فقال: إن الفقهاء لمّا جعلوا غرضهم من صناعتهم الشريفة العائدة بمصالح الدارين الترؤس على العامة والحظوة عند السلاطنة والتسلّط على أملاك الضعفاء واستعمال الرخص في إبطال الحقوق انقلبت الصناعة عن استحقاق الحمد إلى استجلاب المذمة، **الإعلام بمناقب الإسلام**، القاهرة، 1967، ص154.

(14) انظر في هذا الصدد:

J.P.Deconchy, *Orthodoxie religieuse et Sciences humaines*, Paris-La-Haye, Mouton, 1980.

الإسلام كما في البروتستانية لم يفوّض أحد إلى العلماء وإلى رجال الدين سلطة التأويل المعياري للنصّ المقدّس، ولكنّهم عمليًّا مارسوا هذه السلطة واحتكروها وكان موقفهم يرمي إلى الإبقاء على استئثار خطابهم بمشروعية التأويل وإقصاء مخالفيهم بشتّى الطرق، القسري منها والنفساني.

لكنْ بالرغم من هذا الحرص على التفرّد بأهلية النطق بما هو الحقّ وبتصنيف الحلال والحرام والخير والشرّ فإن المؤسّسة الدينية العالمة قد عجزت عن شغل الساحة الدينية برمّتها. وكان اهتمامها بالحواضر دون البوادي وتوجّهها نحو الخاصة دون العامة سبباً في جعل التأطير الديني للطبقات الشعبية يتمّ عن طريق شيوخ الزوايا والطرق الذين أطلق عليهم التدين الشعبي صفة أولياء الله الصالحين. وكانت هذه المؤسّسة الدينية الشعبية متسامحة في الأغلب عند الإخلال بالقواعد المتشعبة التي وضعها الفقهاء للطقوس والعبادات والمعاملات، بل إنها كانت في الأغلب كذلك، وعلى غرار الجمهور الذي تتّجه إليه، لا تحسن القراءة والكتابة وعاجزة عن استيعاب التفريعات والتدقيقات التي شُحنت بها كتب الثقافة الدينية العالمة. وفي مقابل هذا الفقر في مستوى الشعائر واحترام المعايير الفقهية المقرّرة كان هناك ثراء في المعتقدات الخرافية والأسطورية، فتسرّبت منها العديد من المعتقدات الوثنية المخالفة مخالفة صريحة للإسلام، أو بالأحرى إنّ المؤسّسة الدينية الشعبية لم يكن بوسعها أن تقضي على هذه المظاهر المتغلغلة في النفوس، ولم يشكل الإسلام سوى طبقة رقيقة تغطّي تلك المظاهر الوثنية ولكنها تشفّ عنها في العديد من المواطن.

إنّ هذه الوقفة الطويلة عند المؤسّسة الدينية في الإسلام عبر التاريخ كانت ضرورية لأنّ لهذا التاريخ امتداداً في الحاضر ولأنّ المؤسّسة الدينية اليوم متأثّرة إلى حدّ بعيد بالممارسات التاريخية رغم تغيّر الظروف والمعطيات. وإنه ليعسر في هذا المقام تتبع التحوّلات التي شهدها العصر الحديث في كلّ المجالات والتي غيّرت مجرى حياة الأفراد والجماعات بقطع النظر عن أديانهم وثقافاتهم وحضاراتهم وألوانهم وأجناسهم ولغاتهم. وحسبنا أن نستعرض جملةً من العوامل التي لها انعكاس مباشر على المؤسّسة الدينية:

لعل العامل الأهمّ في هذا المضمار هو بروز الدولة الحديثة، نقصد الدولة الوطنية ذات الحدود الجغرافية المرسومة والدولة البيروقراطية الأخطبوطية التي لم تعد مشمولاتها تقتصرُ على ضمان الأمن الداخلي والخارجي وحسب وإنما تجاوزت هذه المهامّ للاعتناء بميادين الاقتصاد والتعليم والصحّة وكلّ ما يمسّ حياة المواطن من قريب أو بعيد. والدولة الحديثة لها من وسائل التأثير والدعاية والمراقبة والتوجيه والإرشاد والإشراف ما لم تحلم به أعتى الممالك والإمبراطوريات في القديم. وعلى هذا الأساس فإن منطق الدولة الحديثة هو الذي يحملها حملاً على التدخّل في الشؤون الدينية وعلى التضييق من مجال استقلالية المؤسّسة الدينية ومحاولة استغلال نفوذها المعنوي لتدعيم أركانها.

أمّا العامل الرئيسي الثاني في نظرنا فهو بروز معقولية ـ لا عقلانية ـ (Une rationalité et non un rationalisme) حديثة قطعت الصلة بالوثوقية السائدة في الماضي وأحلّت محلّها الاستفهام

والبحث المتواصل والسعي إلى كشف المجهول. ويترتّب على هذه المعقولية الحديثة بالخصوص أن العالم، مهما كان الميدان الذي يشتغل به، لم يعد ذلك الشخص الذي يستوعب المعرفة الجاهزة في ميدان اختصاصه، وإنّما هو ذاك الذي يُخضع تلك المعرفة للنقد وللسؤال ويحاول تجاوزها بما يستجيب لتقدّم المعرفة البشرية سواء في علوم الطبيعة أو في علوم الإنسان. وبعبارة أخرى فقد تقلّص مجال المحرّمات في المستوى المعرفي وترك التسليم مكانه للحيرة وإرادة الفهم، مهما غلا ثمن تلك الحيرة وهذه الإرادة الجامحة في الفهم. ولا يخفى أن لهذه المعقولية الحديثة انعكاساً مباشراً على الميدان الديني، وأن المؤسّسة الدينية لا تستطيع أن تغمض عينيها على هذا المعطى الجديد دون أن يكون سلوكها في هذه الحالة سلوكاً انتحاريًّا.

ويتمثّل العامل الرئيسي الثالث من عوامل التحوّل التي شهدها العصر الحديث في انتشار قيم لا عهد للأجداد والآباء بها، ونذكر بالخصوص قيمة الحرية وقيمة المساواة. من المعروف أن الحرية في القديم إنما كانت ضِدّاً للعبودية وكانت كذلك مبحثاً كلاميًّا عند علماء الكلام يتعلّق بخلق الإنسان لأفعاله، ولكنها أصبحت اليوم حريات، ويهمّنا منها بالخصوص حرية التعبير وحرية المعتقد لأنّ حرية التعبير وحرية المعتقد تعنيان الحدّ من السلطة التي كانت تمارسها المؤسّسة الدينية، وتعنيان كذلك ضمان حقّ المواطن في المجاهرة بآراء لا تتبنّاها هذه المؤسّسة ولا يتبنّاها ممثلوها والقائمون عليها وقد لا يوافقون عليها.

إن حرية التعبير وحرية المعتقد تمثّلان تحدّياً حقيقيًّا للمؤسّسة

الدينية التقليدية، لا فقط لأن المواثيق الدولية تنصّ عليها نصّاً صريحاً أو لأن هاتين الحريتين من مكوِّنات التعددية الدينية والمذهبية والسياسية التي تلتزم الأنظمة الحديثة برعايتها طوعاً أو كرهاً، بل وبالخصوص لأن هاتين الحريتين أصبحتا من القِيَم التي تؤمن بها قطاعات واسعة من المجتمع إيماناً راسخاً، وصارتا من مكوّنات الضمير الحديث يعسر على أية سلطة دينية أو سياسية قمعهما وتجاهلهما.

أمّا قيمةُ المساواة فإنها تتنافى بالخصوص ومنزلة المرأة الدُونية وتعارض التقسيم التقليدي إلى خاصة وعامة، أو إلى نخبة مؤهّلة للقيادة ورُعَاع محكوم عليهم بالطاعة والانقياد بتفاوت حقوقهم وواجباتهم. وفي هذا المجال كذلك يتطلب أخذ المؤسّسة الدينية لقيمة المساواة بعين الاعتبار ثورة فكرية حقيقية وعدولاً عن العديد من الحلول التي ارتضاها القدماء وكانوا يعتقدون أنها الوحيدة التي تستجيب لمقتضيات الدين.

ونكتفي في استعراضنا لهذه العوامل الرئيسية التي أحدثت تحوّلاً نوعيًا في الحياة الحديثة بذكر عامل رابع يتمثّل في قيام مؤسّسات مجتمعية عديدة تؤدّي دور التعديل الاجتماعي، وينتج التوازن الاجتماعي ـ وهو هشّ غير قارّ بطبيعته ـ عن تضافر جهودها. ومعنى ذلك أن المؤسّسة الدينية هي التي كانت تقوم وحدها أو تكاد بهذه الوظيفة في المجتمعات التقليدية، وكانت تعمل على التوفيق بين مقتضيات كثيراً ما تكون متناقضة، مثل حرصها على الطاعة والنظام وعلى العدل والإنصاف، أو توفيقها بين الأحكام الفقهية الثابتة وما جرى عليه العرف والعادة، وبين

الانقطاع إلى العبادة وضرورة الكسب والتعمير، وغير ذلك من المقتضيات. إلا أنّ مؤسّسات جديدة أصبحت تنافسها وتزاحمها وأحياناً تزيحها في أداء هذه الوظيفة مثل المؤسّسة القانونية الوضعية، والأحزاب السياسية والجمعيات والمنظّمات على اختلاف مشاربها واهتماماتها، والصحافة، والمدرسة، بالإضافة طبعاً إلى دور الدولة كما رأينا. وإذا كان هناك تحدٌّ من هذه المؤسسات للمؤسسة الدينية فهو متأتٍّ عن وجودها ذاته وكذلك عن اختلاف مرجعياتها عن المرجعية الدينية، فلا تؤدّي بالضرورة إلى معاداة الدين وإنّما تؤدّي على كلّ حال إلى تهميشه وإلى نوع من اللامبالاة به كما يلاحظ ذلك في جميع المجتمعات الحديثة.

لهذه الأسباب ولغيرها[15] ـ مثل انحلال الروابط الاجتماعية التقليدية، وشيوع نظام الأسرة الضيّقة، وانتشار التعليم على نطاق واسع، واقتحام المرأة ميدان الشغل خارج البيت، والنزوح من الأرياف نحو الحواضر الكبرى حيث تقلّ الرقابة والضغط الاجتماعي، ومقتضيات القطاع الصناعي الحديث وقطاع الخدمات في مجال الأنماط المعمارية وفي تنظيم أوقات العمل والراحة والعبادة، وازدياد أمل السكّان في الحياة بالتغلّب على العديد من الأوبئة والأمراض، والاطّلاع على الثقافات الأخرى عبر السياحة والوسائل السمعية والبصرية ـ لهذه الأسباب جميعاً فإن المؤسّسة

(15) في كتاب G.Balandier, *Le détour*, Fayard, 1985 تحليل ضافٍ لهذه الأسباب في المجتمعات الغربية الحديثة، وخاصة في قسمه الثاني، ومن البديهي أن ما ينطبق على الغرب لا ينطبق انطباقاً آليًا على المجتمعات الإسلامية، إلا أن العديد من الظواهر مشتركة وإن بدرجات متفاوتة.

الدينية تعيش وضعاً مخالفاً لوضعها التقليدي، وضعاً قلقاً انقطع فيه السندُ التاريخيّ أو يكاد بعزوف الأوساط الحضرية العريقة عن توجيه أبنائها نحو العلوم الدينية بعد أن كانت هي المغذّي الرئيسي للمؤسّسة الدينية، وتقلّصت ميادينُ النشاط الاجتماعي التي تؤهل لها العلوم الدينية البحت.

ويمكن تلخيص السمات الرئيسية التي تميّز الآن حالة المؤسّسة الدينية في ثلاثة عناصر كبرى هي: الانطواء على الذات، والتبعية للأنظمة السياسية القطرية، وفقدان المصداقية. وفعلاً فإن التغيّرات السريعة التي حدثت في المجتمعات الإسلامية منذ حوالى قرن ـ قد يزيد وقد ينقص حسب البلدان ـ قد أحدثت في المؤسّسة الدينية نوعاً من الخوف والهلع جعلها في حالة دفاع مستمرّ تبحث عن الحلول التوفيقية وتتخلّى عن مواقعها التقليدية الواحد تلو الآخر بعد معارك يائسة. وهذا ما جعلها أقلّ تسامحاً مما كانت عليه، فوصل بها الأمر في بعض الأقطار إلى حرق «ألف ليلة وليلة» وإلى تحريم العديد من خصائص الحضارة الحديثة كالتلفزة والسينما. وهو أمر لا يحتاج في الحقيقة إلى تحليل لكثرة الأمثلة التي تتبادر إلى الذّهن على هذا السلوك، إلا أن ما يهمّنا في هذا المستوى هو أن انطواء المؤسّسة الرسمية على نفسها لم يفدها في دعم إشعاعها، بل العكس هو الذي حصل. من الأدلة على ذلك ظهور الحركات الإسلامية الأصولية على هامش هذه المؤسّسة، تزايد عليها في التشبّث بالدين ونشره والدفاع عنه، وبروز زعماء يتكلّمون باسم الدين ويجمعون الأتباع والأنصار دون أن ينشأوا من رحم المؤسّسة الرسمية أو حتى يتمتعوا بتزكيتها.

أما تبعيّة المؤسّسة الدينية القطرية وفقدانها للاستقلالية النسبية التي كانت مخوّلة لها فظاهرة شاملة في الدول العربية والإسلامية الحديثة. فهذه الدول في الأغلب لا تستند إلى مشروعية تاريخية بما أنّ العديد منها دويلات فصّل خريطتها الاستعمار لتحقيق مصالحه، ولا تستند كذلك في كثير من الأحيان إلى مشروعية صناديق الانتخاب الحرّ النزيه، ولهذا فهي محتاجة إلى المشروعية الدينية لبقائها واستمرارها، وحريصة على تدجين المؤسّسة الدينية التي تصدر عنها تلك المشروعية. وتتجلّى هذه التبعية في الكثير من المجالات، فيكفي أن نذكر مثلاً المؤلّفات العديدة التي أُلِّفت في الستينيات لدعم الخيار الاشتراكي باسم الدين أو دعم الخيار الليبرالي باسم الدين كذلك بحسب ما اختارته السياسة في تلك الفترة. والعهد ليس ببعيد حين اختلفت مواقف المؤسسات الإسلامية من حرب الخليج، وخاصة فيما يخصّ الاستنجاد بقوات كافرة، باختلاف مواقف الأنظمة العربية. بل نذكر على سبيل المثال كذلك ما عشناه من دفاع المؤسّسة الدينية في تونس عن اعتبار الحساب في دخول الأشهر القمرية ثم تبرير هذه المؤسّسة نفسها بسهولة للتراجع في الحساب واعتبار رؤية الهلال هي الأصل.

وفيما يتعلق بفقدان المؤسّسة الدينية للمصداقية فلعلّ أحد الأسباب الرئيسية لهذا الوضع يكمن في أنها دأبت على اعتبار ظاهر العبادات والمعاملات أكثر من اعتنائها بمعانيها ودلالاتها ومقاصدها. والمؤسّسة الدينية في الحقيقة ـ مثلها في ذلك مثل كلّ المؤسسات البشرية ـ لها خاصية قهرية أو

إكراهية[16] أيّ أنها تفرض نفسها بدرجات متفاوتة أكثر من حاجتها إلى القوة المادية. وبما أن المؤسّسة الدينية كانت تعوّل في القديم على عدم المنافسة والمزاحمة من جهة، وعلى سلطة الدولة من جهة ثانية لفرض نفوذها، فإن تقلّص هذين العنصرين قد انعكس على نفوذها ذاته وقلّص من مصداقيتها، ممّا يمنعها من أداء وظيفتها أداء جيداً ومن ضمان احترام الناس لها وأخذهم ما تدعوهم إليه بعين الاعتبار سواء بالامتثال أو بعدم الاعتراض على الأقلّ.

لعلنا نستطيع الخروج من هذا التحليل لماضي المؤسّسة الدينية في الإسلام ولحاضرها بالملاحظات التالية:

1 ـ إن هناك ضرورة لإنتاج مؤسَّساتي في كلّ دين حتى يسعى إلى تأمين هويته عبر التحوّلات الاجتماعية للعالم المحيط به. ولم يشذّ الإسلام عن هذا الناموس العام، فكانت المؤسّسة الدينية في الإسلام هي الضامنة لاستمرار المجموعة الدينية أيّ الأمّة الإسلامية في علاقتها بالمنظومات الرمزية الأخرى وبمنظومات الهيكلة الاجتماعية، وكان الذين يمتلكون السلطة في هذه المؤسّسات إنما يستمدّونها دائماً من الوفاء للرسالة التأسيسية.

2 ـ كما أن كلّ دين هو أساس هيكلة اجتماعية جديدة، وهو ما ينطبق على الإسلام بصفة خاصة. فإنه لا يمكن فهم التطوّر التاريخي للإسلام ـ وبقطع النظر عن مدى وفاء المؤسّسة

---

(16) راجع في هذا المجال فصل Institutions في *Encyclopedia Universalis*.

الناطقة باسمه لأغراضه ومراميه ـ دون اعتبار الثقافة السائدة وخصائص النظام الاجتماعي الذي تواجهه المؤسّسة الدينية وتعمل على تكييفه. ومعنى ذلك أن عمل المؤسّسة الدينية لا يمكن أن يتمّ إلا داخل حقل تاريخي اجتماعي وأنه مضطرّ اضطراراً إلى اعتبار الضغوط التاريخية في اللحظة التي يمارس فيها سلطته.

3 ـ إن مسؤولية المؤسّسة الدينية اليوم، نظراً إلى التحوّلات المعرفية والاجتماعية التي تشهدها المجتمعات الإسلامية والعالم عموماً وإلى المزاحمة المفروضة عليها، أن تعيد النظر في وظيفتها وسلوكها ومجال عملها، وذلك بأن تحاول وضع خطاب جديد منسجم يعتبر خصائص المعرفة الحديثة ـ وهذا هو معنى أن يكون الإسلام صالحاً لكل زمان ومكان ـ وبأن تسعى إلى أن تكون سلطة أدبية فاعلة حين تتبنّى حاجات المسلمين إلى مزيد من العدل والمساواة والإخاء والكرامة، لا أن تكون ذَنَباً من أذناب السياسة توظفها حسب مشيئتها بعد أن جعلت منها في كثير من الأحيان هيكلاً رسميًّا يسيّره موظفون لدى الدولة.

4 ـ إنّ المؤسّسة الدينية مدعوّة إلى التعوّد على الحوار الديمقراطي الذي يؤدّي بالفرد إلى اتخاذ قرار يفرضه عليه ضميره في الدرجة الأولى عوض أن تسلّط عليه الأحكام الجاهزة التي تدّعي الوفاء للقرآن بينما هي تقوم في كثير من الأحيان بعملية حجز للمعنى وتنفي العوامل التاريخية في انتشار فهمها الخاص وتأويلها دون سائر التأويلات الممكنة. ذاك أن

انحراف المؤسّسة الدينية عن مقاصدها ظاهرة ملازمة لتطوّرها في كلّ الحضارات[17] وتكون نتيجته الضرورية شيوع النفاق والتعصّب وتغليب متطلبات التديّن الشكلية على صدق الإيمان وحرارته[18]. إلا أنه لا مطمع في الحقيقة في تطور المؤسّسة الدينية ما لم يتمّ تطوير التكوين الذي يتلقّاه علماء الدين وتخليص هذا التكوين من الوثوقية وتقديس الماضي واحترام مقولاته بدون تمييز.

5 ـ وأخيراً فإن استرجاع المؤسّسة الدينية لمصداقيتها لا يكون بالتشبّث بالحلول التقليدية التي سارت عليها ولا بالرضى بالمشروعية المبتورة التي تفصل فصلاً تعسّفيًّا بين البعد الديني الأخلاقي الرّوحي السامي والبعد الدنيوي المادي المدنّس كما هو الشأن في الفكر السياسي الاجتماعي السائد منذ الثورة الفرنسية[19]. ولا شكّ أن هذه الغاية عسيرة المنال ولا

(17) انظر:

P.Ricoeur, «Une herméneutique philosophique de la religion: Kant», in *Interpréter,* Hommage amical à Claude Geffré, Etudes réunies par-J-P Jossua et N-J Sed, Cerf, 1992, p.42-47.

(18) ولهذه الظاهرة انعكاس سلبي في ميادين العمل السياسي والاجتماعي، انظر: برهان غليون، **مجتمع النخبة**، تونس: 1989.

(19) نكتفي هنا بمجرد الإشارة إلى قضية خطيرة تستدعي تحليلاً معمّقاً لا يتّسع له المجال. إلا أننا ننبه إلى أننا، مع تأكيدنا على أهمية الصبغة المدنية الوضعية للبُنَى التي تقوم عليها النظم الديمقراطية في عصرنا، نرى ضرورة التمييز في العلاقة بين الدين والمجتمع، بما فيه الدولة، بين مستوى كلّ واحد منهما ـ لا مجاله ـ وضمان سبل التواصل بين المستويين في الآن نفسه، وذلك خلافاً للنظرة الثنوية التي تفصل بين ميدانين أحدهما يهمّ الأشخاص بصفتهم أفراداً والآخر يهمّهم بصفتهم مجموعة.

يمكن أن تتحقّق بين عشية وضحاها ودون تعثر، لكن أليس من حقنا، إن كنا نؤمن حقاً بمستقبل الإسلام، أن نكون متفائلين فنؤمن بأننا قادرون على أن نكون خلّاقين فنعتبر بتجارب الماضي وبتجارب الآخرين ونتجاوز أخطاءهم عوض أن نكرّرها.

الإسلاميّون أعداءُ التحديث أم ضحاياه؟

نقصد بالإسلاميين من اصطُلح على نعتهم بهذه الصفة من أتباع التنظيمات والأحزاب الحركية التي يمثّل الإسلامُ بالنسبة إليها أيديولوجيا تحفزها على الفعل في التاريخ عموماً وعلى الوصول إلى الحكم بصفة خاصة. وهم بذلك فئة من المسلمين أو فرقة أو طائفة لها زعماؤها ومنظّروها وقواعد عملها، مثلهم في ذلك مثل أيّ تنظيم «تاريخي» يتعيّن البحث وراء خطابه المباشر عن دوافعه الكامنة والأسباب العميقة لبروزه وانتشاره.

وإذا كان الإسلاميون هم غير المسلمين، أو بالأحرى إذا وجب التمييز بين هؤلاء وأولئك على أساس أن الإسلاميين مسلمون ولكن ليس كلّ المسلمين إسلاميّين، فإنه ينبغي التمييز كذلك بين التحديث والحداثة. فالحداثة نمط حضاريّ نشأ في الغرب منذ حوالى قرنين ثم انتشر حتى صار كونيًّا بانتشار الاستعمار والمواصلات السريعة والتجارة والسياحة والكتب والمنشورات عموماً، بينما التحديث محاولة توخي هذا النمط الحضاري أو فرض عدد من مقوّماته وعناصره، إمّا باعتبارها الأفضل وإمّا عن اقتناع بأنها الخيارُ الوحيدُ المتاح أو شرٌّ لا بدّ منه.

وكما ينقلب الإسلام ديناً إلى أيديولوجيا إسلامية تنقلب

الحداثة حضارة إلى أيديولوجيا تحديثية. والبون شاسع في كلتا الحالتين بين الواقع والمنطق من جهة وتوظيفه توظيفاً مخصوصاً من جهة أخرى. وهي مسألة نظرية تحتاج إلى توضيح وتفسير حتّى تُفهم الآليّات التي يتمّ حسبها هذا الانقلاب والظروف التي تساعد عليه والنتائج التي يُفضي إليها. إلا أننا لن نقف هنا إلا على الجانب التاريخي العام من القضية لنتبيّن مدى مسؤولية الأطراف الاجتماعية الفاعلة في نشأة الظاهرة الإسلامية وتبلورها ضمن الأطر المعهودة في مختلف البلدان العربية، منذ حوالى نصف قرن في بعض الحالات أو منذ عشرية واحدة أو عشريّتين في حالات أخرى. وسوف نقتصر على عدد من العناصر التي نعتبرها أساسية، وهي عناصر متضافرة ليس الفصل بينها إلا من باب مقتضيات العرض فحسب.

لعله يحسن التذكير في البداية بأهمّ خصائص الوضع الذي كانت عليه المجتمعات العربية قبل بروز الحركات الإسلامية. كانت هذه المجتمعات تقليدية في كلّ شيء: في نظمها ومؤسّساتها وطرق عيشها وأنماط إنتاجها، وكان يسودها الفقرُ والحاجة وتنتشر فيها الأمراض الفتّاكة والأوبئة وتغلب على أفرادها الأميّة، وكانت لا تشعرُ بالسلطة المركزية إلّا لماماً وفي مناسبات مخصوصة. وفي المقابل كانت الروابط العشائرية والقبلية والأسرية متينة، مثلما كان أصحاب المهن والصنائع مؤطّرين، فيشعر الفرد في كلّ الحالات بمتانة الانتماء إلى المجموعة ويخضع لمقتضيات الضغط الاجتماعي خضوعاً شبه مطلق، بما في ذلك خضوعه للقيم المجتمعية السائدة وللعادات والتقاليد والأعراف الموروثة. وكانت المشروعية الدينية

هي المستند الأخير لكل هذه المؤسسات، المادي منها والرمزي على السواء.

ولئن كانت هذه المجتمعات منغلقةً على نفسها أو تكاد، ولا تشعر بالاستعمار الجاثم على صدرها إلّا شعوراً مبهماً وبالخصوص عند مصادرته للأراضي الخصبة أو مزاحمته للإنتاج المحلّي أو تعسّفه على الأهالي وعندما تثقل وطأة استغلاله في القطاعات الحديثة التي أنشأها وكلما بدرت بادرة مقاومة لوجوده ومصالحه، فإن النخب السياسية والفكرية كانت واعيةً بمخاطر انغلاق مجتمعاتها وبمخاطر الاستعمار في آنٍ. بعض هذه النخب كانت تنحدر من الفئات المحظوظة، فكانت واعية لأنها مهدّدة في منزلتها الاجتماعية والاقتصادية، وبعضها الآخر كانت من إفراز الواقع الاستعماري ذاته وإدخاله أنماطاً جديدة من التعليم يسدّ بها حاجاته إلى الإطارات التي تُنفّذ سياساته، وكذلك بفعل الاطّلاع المباشر على جرائده وأحزابه ومخطّطاته، فكانت هذه النخب مدفوعةً دفعاً إلى ردّ الفعل وإلى التصدّي للأخطار التي تهدّد مجتمعاتها في وجودها وكيانها.

ولمّا كانت المرجعية الدينية هي المرجعية المتوفّرة على نطاق واسع من جهة والنابعة من المجتمع ذاته من جهة أخرى، فقد كان من الطبيعي أن يوظّف الإصلاحيون بمختلف أصنافهم الدين لبلوغ مآربهم في تخليص البلدان العربية من الاستعمار الغربي وتحقيق أسباب مناعتها في المستقبل. وبذلك برز أنموذج جديد من التديُّن بعيد عن تديُّن النخب التقليدية المحافظة، بل مقاوم له أحياناً،

وبعيد في الوقت نفسه عن تديّن الفئات الشعبية المشوب بنصيب وافر من الغيبية والأسطورية.

هذه النخبُ ذاتها هي التي ورثت عن الاستعمار دويلات فصّلها حسب مقاسه ومصالحه وحرص على أن تكون الثروة ـ النفطية أساساً ـ لدى أنظمة ضعيفة محتاجة إلى الحماية الخارجية، والطاقة البشرية في دول أخرى معزولة عنها ومحتاجة في تأمين أدنى ضرورات الحياة إلى الاستجداء. وبذلك ضمن قيام حرب أهلية عربية مستمرّة، معلنة حيناً وخفية أحياناً، تجعل الأنظمة العربية متسابقة إلى التسلّح على حساب التنمية، لا سيّما وهي مهدّدة برمّتها بحكم زرع إسرائيل في قلب الجسم العربي.

وقد كان قدر هذه النخب ـ بقطع النظر عن مدى وعيها القومي ـ أن تضطلع في نطاق ما رسمه الاستعمار بمهامّ بناء الدولة العصرية حيث لا توجد مقوّمات الدولة أساساً في كثير من الحالات. ولذلك انحصر عملها في إنشاء مؤسسات تفتقرُ إلى الروح وإنما هي تقليد لأشكال غربية في ظروف غير ظروفها. فلم يعرف المواطن العربي من الدولة العصرية إلّا مخابراتها وممارساتها التعسّفية وبيروقراطيتها الأخطبوطية المعرقلة لكل مبادرة. واقتصر توزيع المنافع على الحكّام وأقاربهم ومن يدور في فلكهم، في الوقت الذي تزعزعت فيه البنية المجتمعية التقليدية وتفاقم النزوح من الأرياف والبوادي إلى الحواضر والمدن الكبرى حيث تفكّكت الروابط الأسرية وعوّض الشعورَ بالحرمان القناعةُ بالقليل واستفحلت البطالة وعمّ الضياع.

ولا يعني ذلك بالطبع أن المسؤولين عن حظوظ الأقطار العربية لم يسعوا إلى تنمية بلدانهم وانتشالها من التخلّف الذي ترزح تحته، فقد بُذلت جهود سخيّة في تحسين صحّة المواطن والحدّ من وفيات الأطفال بالخصوص، وفي نشر التعليم على نطاق واسع في أوساط لم تكن تحلم به في السابق، وفي توفير المرافق العصرية الأساسية من توسيع شبكة الكهرباء والماء الصالح للشرب ومدّ الطرقات وبناء الموانى والمطارات وتحسين الخدمات والتغطية الاجتماعية عموماً، وكذلك في إنشاء الصناعات التحويلية والتصديرية وغير ذلك من الإنجازات التي غيّرت وجه الحياة وفتحت عديد الآفاق التي كانت مجهولة. ولكن ما يتعيّن التأكيد عليه في هذا المجال هو الخصائص التي طبعت هذه الجهود التنموية والنتائج التي آلت إليها بعد خُمود نشوة التحرر السياسي وبروز أجيال لم تعرف الاستعمار المباشر:

ـ لقد بعثت هذه الجهود آمالاً وخلقت مطامح لدى فئات اجتماعية كانت من قبل تعتبر فقرها وعجزها وعاهاتها قدراً محتوماً، وولّدت لديها بالتالي رغبة جامحة في احتلال موقع تحت الشمس والتمتّع بما عند الفئات المحظوظة من مباهج الحياة، فلم تعد تقنع بالوعود المعسولة وهي ترى الهُوّة تتّسع كلّ يوم بينها وبين ما تحلم به وتدرك أنه متحقّق بعدُ عند غيرها؛

ـ ومن أهم آثار هذه الجهود النموّ الديمغرافي السريع الذي يتجاوز الإمكانيات المتاحة لتوفير السكن والشغل والتعليم والذي نتج عنه اختلال عميق في توازن المجتمع عموماً، فتقلّصت سلطة

الآباء والكهول دون أن يعوّضها تأطير مناسب لأجيال الشباب واهتمام بمشاكلهم النفسية والوجوديّة قبل المادية؛

ـ ولعل العنصر الأعمق تأثيراً في الوضع العربي عموماً ما يتخبّطُ فيه النظام التعليمي من تناقضٍ صارخ بين احتفاظه في مواد العلوم الإنسانية بتلقين قيم ومناهج عفى عليها الزمن وليس لها بالواقع والطموح سوى صلة واهية من جهة، وحرصه من جهة أخرى على تكوين علميّ وتقنيّ يخرّج الإطارات الفنية في مختلف المجالات، ولكنه محكوم عليه بالدوغمائية والاجترار لأنه مفصول عن قاعدته المعرفية الضامنة لشروط الخلق والابتكار.

ـ ورغم نقائص النظام التعليمي وعيوبه فإنه قد ساهم في نشر الوعي بحقوق سياسية لم تكن أنظمة الحكم العربية مستعدّة لتلبيتها، ممّا أدى إلى تقويض مفهوم الطاعة العمياء لكل متغلّب عادل أو جائر، برّ أو فاجر، دون أن يحل مكانها مفهومُ المواطنة المسؤولة عبر مؤسّسات دستورية ممثلة تمارس صلاحيات حقيقية بوصفها سلطة مضادة مقنّنة. وتبعاً لذلك فإنّ مقوماً رئيسيًّا من مقوّمات الاستقرار ونجاح الاندماج الاجتماعي قد انتابه ضعف منذر بكل الأخطار، ألا وهو بداهة المؤسسات والثقة في عدلها ونزاهتها.

وبعبارةٍ أخرى فإن ما يتسم به الواقعُ العربيّ في جملته هو الشعور السائد لدى الشباب بصفة أخص، ولكن كذلك لدى فئات عريضة من المجتمع، بانسداد الآفاق، مصحوباً بافتقاد المعنى وبأزمة مشروعية. كلّ ذلك دون وجود بديل مستقبلي واضح من شأنه أن يجنّد العزائمَ ويصهر الطاقات الكامنة في مشروع يستحقّ التضحية.

وعلى صعيد آخر يمكنُ حصر مَواطن الإحباط التي يعاني منها العرب في عجزهم عن تجاوز واقع التجزئة، لا لأن وشائج اللغة والدين والتاريخ تعارضه فحسب بل لأنّ عهد التكتّلات الاقتصادية والسياسية يفرضُ عكسه تماماً، إذ لا أمل في تنمية حقيقية دون سوق واسعة ودون هياكل صناعية وعلمية متينة يمكنها مزاحمة الشركات الكبرى واستنباط الحلول العملية للمشاكل الخصوصية التي تعرقلُ المجهود الإنمائي، ولأنّ توظيفَ الأموال الطائلة واستثمارها في الأقطار العربية هو الكفيلُ وحده بالحدّ من تبعية كلّ من الإمارات البترولية والدول الفقيرة التي تحيط بها للخارج، هذه لأنها محتاجة إلى المعونة الخارجية وتلك لضمان حمايتها من جيرانها، وهذه وتلك معاً لحمايتها من إسرائيل. إلا أن الأمور تسير على نقيض ما تتطلبه المصلحة العربية الشاملة، ويرى المواطن كلَّ يوم منطق الدولة القطرية يتدعّم رغم ما اتضح من عدم قدرته على الوفاء بالتزاماته في الماضي والحاضر والمستقبل.

ونتيجةً لهذا العجز سلكت مختلفُ الأنظمة العربية سياسةَ الهروب إلى الأمام ومحاولة تكريس الواقع الذي يخدم مصالح النخب الحاكمة على حساب المصلحة الوطنية والقومية، وسلّمت بالدور الذي رسمته لها القوى العظمى في إطار النظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي. ولعلّ نخب البلدان العربية غير البترولية تتحمّلُ الجزءَ الأوفرَ من المسؤولية في هذا المضمار، فلقد رضي حكّامها وحتى العديد من مثقّفيها بالأكل من فتات موائد شيوخ البترول ولم يجرؤوا، إلاّ فيما قلّ وندر، على المطالبة بحقّ شعوبهم في نصيبها من الثروة القومية وهم يشاهدونها تُبذّر تبذيراً وقحاً وتتّجه إلى

تدعيم اقتصاد القوى المعادية بما يمكّنها من مزيد إحكام قبضتها على العالم العربيّ كلّه.

وهكذا شهدت العشريتان الأخيرتان بالخصوص عملية إرشاء واسعة لنخب البلدان العربية الفقيرة توازيها حملةٌ منظّمة في دعم الحركات الإسلامية ماديًّا ومعنويًّا قصد إلهاء الأنظمة في هذه البلدان بالمشاكل الهامشيّة وخوفاً من بروز قوى في المنطقة تزاحمُ الإمارات البترولية على الزعامة وتعطي المثل السيّئ بالنسبة إليها في التنمية الناجحة والحدّ من التبعية.

وإذا كان استغلال مشايخ البترول للمشاعر الدينية مفهوماً باعتبار أنه لا خيار لهم في إثبات شرعية حكمهم وضمان استمراره غير الاستناد إلى الأيديولوجيا الدينية الأشدّ رجعية، فإنّ ما يستحقّ التفسير هو الاستجابة التي تلقاها هذه الأيديولوجيا لدى فئات لا مصلحة لها مبدئيًّا في بقاء الـ(لا)نظام العربي على ما هو عليه، بَلْهَ تكريسه. وهنا لا بدّ من استحضار العوامل التي أشرنا إليها، وبالأخصّ ما لاحظناه من وصول مسيرة التنمية إلى مأزق بحكم الظروف الداخلية والخارجية ومن اصطباغ النظام التعليمي بصبغة تقليدية وثوقية، ممّا أدى إلى استلاب مزدوج إزاء الغرب وإزاء الماضي، مثّلت الحركات الإسلامية ردّ فعل يائساً عليه.

إنّ محاولات تعميم التنمية والتعليم هي من أهمّ مظاهر التحديث في البلدان العربية، وإن ما عرفته هذه المحاولات من تعثّر لَيُفسّرُ إلى حدّ بعيد تفشّي الإسلام السياسي وحِدّة الصراع بين أنصاره وخصومه. وبدون أن نعود إلى العوائق الموضوعية في بلوغ

التنمية الدرجة التي تصبح فيها مكسباً لا رجعة فيه، من المفيد التوقّف عند أهمّ تجلّيات التنمية المميزة للأقطار العربية: فلقد عمّق تبنّي الأنموذج الغربي للتنمية في ظروف غير ملائمة (ضيق السوق المحلّية، إحكام السيطرة الأجنبية، ندرة الموارد الطبيعية والكفاءات الفنية، إلخ)، عمق التفاوت بين الفئات الاجتماعية في الإمكانيات المادية وحظوظ الارتقاء في السلّم الاجتماعي بفضل المجهود الذاتي. وآل الوضع إلى عدم تعميم منافع الثروة المستحدثة تعميماً ليس فيه إجحاف كبير بحقّ الطبقات الشعبية والنازحين من الأرياف والعاطلين من الشبان. فهل يُستغرب، والحالة هذه، أن تنصبّ النقمةُ على الحكّام وأن يوسموا بالطواغيت في الجاهلية الجديدة؟

لقد كان الإسلام يمثّل عبر التاريخ مصدرَ المشروعية بالنسبة إلى الممارسين للحكم وإلى المتمرّدين عليه في الآن نفسه، ولم تنجح عملية تحديث الدولة التي أقدمت عليها النخبُ الوطنية بعد حصول أقطارها على الاستقلال السياسي في بعث القنوات الديمقراطية التي تكسر هذه الحلقة المفرغة ويمرّ عن طريقها الاحتجاج السلمي على السياسات المتوخّاة ويتمّ بواسطتها تداول مقاليد الحكم، بل استنجدت الأنظمة العربية بأجهزة الحزب الواحد وبوسائل الدعاية العصرية لإحكام قبضة الطبقات المحظوظة على الطبقات الضعيفة وخنق الأصوات المعارضة أو حتى المنبّهة إلى الأخطار المحدقة بتلك الأنظمة نفسها على المدى البعيد إن لم يكن على المدى القصير أو المتوسّط. وقد أعطت المثل السيّئ في توظيف الدين لتبرير ممارساتها، غير واعية بأنه سلاح ذو حدّين وأنه يمكن أن يصلح لمنازعتها الحكم كما يصلح لتثبيت نفوذها.

وكما برز هذا التوظيف للدين فيما يُنشر على الناس ويذاع، برز في برامج التعليم الذي تُشرف عليه الدولة باعتباره الدرع الواقي من الحركات اليسارية ذات التأثير المحدود في الأوساط الشعبية لكن ذات التأثير العميق في تقويض أسس المشروعية الهزيلة التي تستند إليها الأنظمة السياسية القائمة لدى الإنتلجنسيا عموماً وحتى لدى النخب البيروقراطية والتكنوقراطية ذاتها. وهكذا نشأت أجيال من الشباب المتعلّم ليس أمامها سوى خيار وحيد: إمّا الطاعة وإمّا التمرّد. ولم تجد الحركات الإسلامية صعوبةً تُذكر في استقطابها وتأطيرها، لا سيّما منها أبناء الفئات التي همّشتها عمليةُ التحديث المبتور وغير السائر إلى غاية ما يفرضه منطقه الداخلي سواء في المستوى السياسي أو الثقافي أو الاقتصادي.

على ضوء هذه المعطيات يمكننا الإجابة عن السؤال المطروح في عنوان هذا المقال، ويتبيّن منها بصفة جلية أن الإسلاميين هم في الأساس ضحايا التحديث المنقوص الذي عرفته مختلفُ البلاد العربية بدرجات متفاوتة، وهم كذلك أعداؤه بما أن نظرياتهم ماضوية وهي لذلك مستحيلة التطبيق ولا يمكن أن تؤدّي إلا إلى النتائج المأسوية التي جُرِّبت في الماضي وآلت إلى ضعف المقاومة للغزاة وإلى الانحطاط الحضاري والتقهقر الذي جلب الاستعمار. إلّا أنه يتعيّن التأكيد على أنهم أعداؤه لأنهم ضحاياه.

أجل! لقد فُسّرت الظاهرة الإسلاميّة تفسيرات عدة لا يخلو بعضها من وجاهة، كما فُسّرت تفسيرات أخرى بعيدة عن الصواب. فُسّرت مثلاً بالرجوع إلى طبيعة مزعومة للإسلام وأنه لا مجال فيه للفصل بين الدين والدولة، وكأن العلاقة بينهما تختلف جوهريًّا فيه

عنها في المسيحية واليهودية التاريخيتين، وكأنها علاقة لا يمكنُ أن تتشكّل إلّا في إطار ضيّق وحيد في حين أن تعدّد النماذج الغربية لصلة الدين بالدولة كافٍ في حد ذاته في الدلالة على تهافت هذا التفسير.

وفُسّرت بأنها علامة على صحوة إسلاميّة مباركة في حين أنها نكسة خطيرة على الإسلام والمسلمين تُجرِّد الدين من بعده الرّوحي والأخلاقي السامي وتدحرجه إلى مصافّ الأيديولوجيات السياسية المتقلّبة وتحصر أتباعها في زاوية منغلقة على مكتسبات البشرية، قانعة باستهلاك ما ينتجه الآخر ومتشبّثة بالمظاهر الجوفاء والقشور والأوهام.

كما فُسّرت بأنها مؤشّر على عودة المقدّس وعلى الحاجة إلى المعنى في ظلّ حضارة مادية لا قيمة فيها إلا لمن يملك الدولار واليورو والين. وهو تفسير صحيح إلى حدّ ما، ومحدوديّته متأتّية من أنه يُطبَّق على المجتمعات العربية الفقيرة ما لا ينطبق إلا على المجتمعات الغربية المتخمة أو على الفئات المحظوظة الضيّقة في تلك المجتمعات، أما سائر الناس فلم يفارقهم المقدَّس بعد حتى يصحّ الحديث عن عودته إليهم، أو بالأحرى إن عدم الاكتراث للشؤون الدينية هو المميّز لسلوكهم، ولا تمثّل الظاهرة الإسلاميّة إلاّ دليلاً إضافيًّا، بالسلب، على زحف العلمنة رغم ما توحي به المظاهر.

وفُسّرت كذلك بصعوبة تغيير العقليات وبوطأة الموروث التاريخي وبأنها تعكسُ مدى القهر المسلّط على الشعوب والذي يجعل الضعيف العاجز فيها يستبدّ، على حدّ تعبير الشاعر، ويتسلّط

على من هو أضعف منه عندما لا يجد مجالاً للتغلب على القويّ، إلى غير ذلك من التفسيرات التي يجدر أخذها بعين الاعتبار لفهم ما وراء الخطاب المعلن. وما حرصنا على عدم مناقشتها وحصرنا أهم العوامل في فشل التحديث لا في التحديث ذاته وفي نوعية التعليم إلا لأن البحث في هذه القضية لا يمكن أن يكون ذا جدوى إذا لم يضع الإصبع على الداء الذي يقبل العلاج ولم ينبّه إلى مجالات العمل والنضال.

وحسبنا في هذا المضمار أن نطبّق على موضوعنا المنهج الذي يتوخّاه العلماءُ في العلوم «الصحيحة»، فهم حين يضعون قانوناً رياضيًّا أو طبيعيًّا يعرفون أنه يصعب في جُل الأحيان البرهنة على صحّته، إلا أن معيار صحته يكمن في إمكانية البرهنة على أن خلافه خاطىء. لنفرض إذن في ميدانين تطبيقيين محوريين في أدبيات الإسلاميين أن الوضع العربي غير ما هو عليه ولنتصور مجرَّد التصور أن الدول العربية موحّدة في نظام فيديرالي ديمقراطي تتساوى فيه أصوات المواطنين ولا مكان فيه لزعيم معصوم ولحزب أو أسرة مالكة يستأثران بجميع الحقوق، بل تتوفّر فيه على عكس ذلك المؤسّسات الممثلة للمصالح المتضاربة والضامنة لإمكانية التناوب على الحكم بصفة سلمية، فهل كانت الأصوات لتتعالى مناديةً بالعودة إلى نظام الخلافة القهري والمبني على مطلق النفوذ؟ من الثابت أنّ الذي يذوق طعم الحرية ليس مستعدّاً للتفريط فيها مهما كانت التعلّات والمبررات، وأن الحنين إلى هذا النظام «الإسلامي» العتيق في الحكم سيكون محصوراً في الفئات القليلة التي لها مصلحة في إقامته أو التي يثقل عليها تحمل المسؤولية ولا

تجد الراحةَ النفسية إلا في نظام يفرض عليها الطاعة فرضاً، وهي فئات لا يخلو منها أيّ مجتمع ولكنها هامشية نوعاً وعدداً على غرار الحزب الملكي في فرنسا أو تنظيمات أقصى اليمين في الغرب عموماً، ولا يزيد تطرفها إلا في تهميشها وانفضاض الناس من حولها.

ولنتصور مجرد التصور كذلك أن هذه الدولة العربية الفيديرالية الديمقراطية قائمةٌ وأنها بفضل استغلالها للثروة النفطية لم تحقّق التشغيل الكامل لكافة مواطنيها فحسب وإنما هي محتاجة في صناعاتها وخدماتها إلى كافة مواطناتها أيضاً، فهل كانت الأصوات التي تنادي باسم الإسلام بسجن النساء في البيوت وحرمانهن من الحقوق التي يتمتّع بها الرجال لتجد صدى يذكر في الأوساط الشعبية المنخرطة في العملية التنموية؟ من الثابت في هذا الميدان كذلك أن وضع المرأة الدوني سيمثّل نشازاً غير محتمل وأنه سيكون في تعارض مطلق مع القيم التي تفرزها التنمية، كما هو الشأن في كلّ المجتمعات التي حقّقت نسقاً تنمويًّا مرتفعاً ومطّرداً وبقطع النظر عن أديانها ونظرتها القديمة إلى منزلة المرأة.

فهل يصحّ لنا بعد كلّ هذا أن نعالج مسألة الإسلاميين بمعزل عن الأسباب التي ولّدتها وأن نكتفي بالانتصار لهم أو حشرهم في السجون والمعتقلات؟ أم يجدر بنا أن نكثّف الجهود لإنقاذهم وإنقاذ المجتمع كلّه من مخاطر حلولهم اليائسة بالقضاء على أسباب هذا اليأس، وأن نعمل على الأقلّ في اتجاه الحدّ من الذين يتركهم التحديث المنقوص على هامشه بمئات الآلاف أو بالملايين، فلا ننتظر منهم حينئذٍ إلا أن يكونوا معادين له لأنهم أبرز ضحاياه وأن

يكونوا فريسةً سهلةً تنساقُ وراء كلّ مغامر يعدها بالخلاص السحريّ السريع؟ ولنكن واعين أولاً وأخيراً بأن قضية الإسلام الحركي لا تنفع في حلّها الخطب ولا الحجج العقلية الدامغة، وإنما هي رهينة التخلّص الدؤوب من النظام الاقتصادي العالمي الجائر بالتخطيط الذكي ووضوح الرؤية وطول النَّفَس وتضافر الجهود الخيّرة. وهذا الهدف ليس مستحيلَ التحقيق، وهو في منطقتنا العربية بالخصوص في متناول أيدينا، رغم توالي النكسات وجسامة العقبات، متى استرددنا ثقتنا في أنفسنا وعرفنا كيف نُحسن استغلال مواطن القوّة فينا ومواطن الضعف في الأطراف المعرقلة لنا.

القسم الثاني

في مغامرة البحث

المنهجُ المقارن في قراءة الإنتاج الديني

نحن لا ندّعي أننا نقدّم بهذه الورقة دراسةً أكاديميّة تبسط ما وصلت إليه البحوث في الموضوع. ولعلنا لسنا مؤهّلين، كالمختصين في اللسانيات، إلى تقديم عرض فنّي عن طرق الكتابة والقراءة. ولكن ممارستنا لقراءة النصوص الدينية ـ الإسلامية منها وغير الإسلامية ـ أدتنا إلى تحسّس عدد من القضايا هي التي نرغب في الإشارة إليها عساها تلقي بعض الأضواء على جوانب من ظاهرة القراءة قلّما تنال حظها الجديرة به من العناية عند المهتمّين بقراءة النصوص ذات الصبغة الأدبية أو الوثائقيّة. وسنحاول الإتيان ببعض الأمثلة لتوضيح ما نرغب فيه من إبراز خصب المنهج المقارن في دراسة تلك النصوص. ونحن واعون بأننا إنما نسجّل رؤوس أقلام وعناوينَ للقضايا الرئيسية دون إيفائها حقّها من التحليل، فبسطُ كلّ قضية منها يتطلبُ بحوثاً متعدّدة الاختصاص وإلماماً بميادين شاسعة لا يتّسع لها المقام.

ونريد أولاً أن نؤكّد أن استعمالنا لعبارة «إنتاج ديني»، وخصوصاً إذا ما اندرجت الكتب المقدّسة في هذا الإنتاج، لا يقتضي منا اختياراً معيّناً فيما يتعلّق بأصله وهل هو

مفارق[1] أم بشريّ صرف. فقد حرصنا على البقاء في مستوى ظواهري[2] بحت حتّى يتسنّى لنا الفهم والتحليل. ويبدو لنا أنه كثيراً ما يُساءُ تقدير هذه المنهجية، فيُطلب من الباحث الإعلان عن اختياره الشخصيّ منذ البداية، إذ إنّ ذلك يسهّل العملية الكسولة المتمثلة في حشره ضمن أحد التصنيفات المذهبية الجاهزة، فتُقبل آراؤه ـ حتى السخيف منها والمتناقض ـ إذا انتسب إلى شقّ معيّن وتُرفض مهما كانت أهمّيتها إذا ما انتسب إلى الشقّ المقابل. وفعلاً فإن هذه العقلية لا تحتمل إلا الشيء وضدّه ويعسرُ عليها التسليم بمنطقة معرفية تخرج عن ثُنائية الخير والشر، والجمال والقبح، والصحّة والفساد، والصواب والخطأ.

والملاحظة الأولى التي يتعيّن الانتباه إليها هي خصوصية الإنتاج الديني. فإذا كان الإنتاج الأدبيّ مثلاً يرمي إلى إذكاء الشعور بالجمال عن طريق التعبير والأسلوب، ثم تكون مقاصده الأخرى ثانوية بالنسبة إلى هذه القيمة الجمالية، فإن وظيفة الإنتاج الديني مخالفة تماماً. إنه يدعو إلى قيم أخلاقية ويحمل في طياته قيماً وجودية تُضفي على الحياة والموت والمصير معنى. وهو بذلك يستجيبُ لضرورة أنثروبولوجية عميقة ليس في وسع الإنسان الاستغناء عنها أو تجاوزها مهما حاول، إذ يمثّل الدين قدرةَ الإنسان على تجاوز طبيعته البيولوجية ببناء عوالم دلالية موضوعيّة[3] تستوعبُ مختلف مظاهر الواقع وتربطها ببعضها بعضاً

(1) Transcendant.

(2) Phénoménologique.

(3) Univers de significations objectifs.

أخلاقيًا. ولكنّ المعنى الذي يضفيه هو بالطبع واحد من المعاني الممكنة للوجود، إلا أن شموله وتكامله هو الذي يفسّر التجاء الإنسان إليه وتفضيله على سائر المعاني الأخرى عبر التاريخ البشري الطويل، وبقطع النظر عن المستوى الثقافي أو الاجتماعي والاقتصادي للمؤمنين به. فَكَمْ من عالم من أساطين المعرفة في الطبّ أو الفيزياء أو الرياضيّات مثلاً وقراءته للكتب المقدّسة لا تختلفُ في شيء عن قراءة عامة الناس! ذلك أن طبيعة الإيمان الديني أنه يعتبر تلك الكتب دالّة على الحقيقة المطلقة، ولو انتفت عنها هذه الخاصية لتصدّعت الأسس التي يقوم عليها تمسّك المؤمن بكتاب مقدّس دون آخر.

ولقد كان التسليم بأفضلية كتاب ما من أبرز ما يتميّز به موقف المؤمن في المجتمعات التقليدية، نظراً إلى عدّة عوامل أهمّها الجهل بالكتب المقدّسة الأخرى، ووطأة الضغط الاجتماعي الذي يعسر معه الخروج عن التفكير السائد في المجتمع، وعدم مزاحمة أديان أخرى لدين الدولة الرسمي المهيمن على كلّ نواحي الحياة. أمّا المجتمعات الحديثة المتميّزة بالخصوص بالتعددية المذهبية الفعلية ـ الأيديولوجية عموماً والدينية بصفة أخص ـ فقد أفرزت وضعاً لا مثيل له في القديم يفرض على الإنسان الاختيار الواعي بين مختلف ما تبلّغه إياه الكتب المطبوعة بملايين النسخ ووسائل الإعلام والتثقيف الحديثة المقروءة والمسموعة والمرئية. ويعسر على المؤمن في هذا الوضع الجديد أن يُهمل التحدّيات التي تمثلها الأديان الأخرى المخالفة لدينه الموروث. فالسؤال الذي يطرح نفسه عليه بإلحاح هو التالي: كيف يمكن لي ـ أنا المسلم أو أنا المسيحيّ مثلاً ـ أن أعتبر ثلاثة أرباع البشرية على خطأ؟ أفي

الحكمة الإلٰهية أن يذهب ثلاثة مليارات، على الأقل، من معاصريّ غير المسلمين أو غير المسيحيين إلى الجحيم؟ وبالتالي، أليست الحقيقة التي أؤمن بها نسبية؟

ومن البديهي أن هناك من هذا المنطلق الإيماني عدة أجوبة ممكنة تحاول التوفيق بين المطلق والنسبيّ بأوجه عديدة ليس هذا مقام تتبعها. ولكن المحلّل يتبيّن منها التماثل بين مشاكل القراءة الإيمانية للنصوص الدينية وإمكانية المقارنة بينها. فيلاحظ مثلاً أنّ بعض الأصناف المنتمية إلى دين ما تشعرُ بأنها أقرب إلى الأصناف المماثلة لها في الأديان الأخرى من الأصناف المشاركة لها في الدين والمختلفة معها في طريقة فهمه، متى سنحت الفرصة للاطّلاع المتبادل والتعارف.

ونقول إنّ المحلّل هو الذي يكتشفُ ذلك لا المؤمن ذاته بصفته مؤمناً، لأن اندفاع هذا بكيانه كلّه كثيراً ما يحجب عنه الحقيقة الموضوعيّة المجرّدة، بينما يكون ذاك في حِلٍّ، نظريًّا، من الأحكام التفضيلية المسبّقة. وهذا لا يعني أن المؤمن عاجز عن التحليل الموضوعي الذي هو من خصائص الملحدين، وإنما يعني أنه يتعيّن عليه توخي ما يمكن تسميته «بالإلحاد المنهجي»[4] إذا لم يكن هدفه تمجيديًّا أو دفاعيًّا، حتى يمكن له معرفة الخصائص المشتركة وصيغ التأثر والتأثير وكيفية عمل الإنتاج الديني في

(4) أخذنا هذا المفهوم من بيتر برغر (P.Berger)، الدين في الضمير الحديث *(La religion dans la consciece moderne)* بـاريـس، 1971، ص166 والملحق الثاني ص272-284.

الضمير. ولعلّ أهمّ صعوبة تعترضه هي أنه يبحث في ميدان يرى كلُّ أحد، مهما كان مستواه، أنه مؤهّل للخوض فيه، ولا يدرك الفرق الأساسي بين مستويَي الإيمان والتحليل، أيّ بين المعرفة ذات الطبيعة الشمولية والمعرفة التي تعتمد التفكيك وإعادة البناء بشكل آخر، وتتطلب لإنجاح هذه العمليّة مجموعة من الآلات والوسائل الفنية لا تتوفّر لعامة الناس.

ويجدر بنا قبل النظر في أنماط القراءة الرئيسية أن نعرّف بالكتاب المقدّس بصفته إنتاجاً دينيًّا. وأول ما يسترعي الانتباه في هذا المجال أن العديد من المجتمعات مهيكلة على أساس الحدث الذي مثّله الكتاب التأسيسي، سواء كان التوراة بالنسبة إلى اليهود، أو مجموع العهدين القديم والجديد والأناجيل بالخصوص بالنسبة إلى النصارى، أو القرآن بالنسبة إلى المسلمين، أو «مَنُو سَمَرْتي» أو «البهاغافادغيتا» بالنسبة إلى الهندوس، أو غيرها من الكتب. ولئن كان الحكم (statut) الديني لهذه الكتب يختلف من مجتمع إلى آخر (البهاغافادغيتا مثلاً ملحمة وكتاب حكمة، والأناجيل كتب مُلهَمَة، بينما القرآن كلام الله المنزّل)، فإنّ الكتاب في جميع الحالات قابل للتعظيم والتقديس من جهة وقابل كذلك، بصفته سِفْراً يباع ويُشترى ويُقلّب في المكتبات، لأشدّ القراءات اختلافاً عبر الزمان والمكان وحسب مستويات الثقافة واهتمامات القراء التاريخية أو الفنية والجمالية أو المذهبية. وهكذا يمكن أن يُبحث فيه عن القيمة الوثائقية، ويمكن أن يُهتمّ به من حيث لغته وأسلوبه، كما يمكن أن يُستدلّ به على قضية قانونية أو أخلاقية ولتأييد نظرة دينية إلى الكون

أو بيان خطل تلك النظرة على السواء، وبعبارة أخرى فإنه، كأيّ نص متداول، مهيّأ لأن يُتناول من جهات عديدة[5].

وبقطع النظر عن المشاكل الكلامية أو اللاهوتية التي يُثيرها الكتاب وعن مفهوم الوحي في مختلف السنن الدينية، فإن حكم النص يمكن أن يُحلّل من زاوية إنتاجه في المجتمع الذي ظَهر فيه وقُبل ورُوِي وانتشر. إذ ذاك يتبيّن أنه في استمرارية مع المجتمع الذي ظهر فيه من ناحية، ويمثّل قطيعة مع المُثُل السائدة فيه من ناحية أخرى، في آنٍ واحد. وفعلاً، فهو يستعمل لغة مفهومة في ذلك المجتمع ويستغلّ أطُرَه الذهنية، ولكنه في خدمة خطاب جديد يبدو للموجّه إليهم بمثابة الدعوة إلى الإقلاع عمّا ألِفوه وإلى إعادة نظر جذرية في البُنَى الفكرية والاجتماعية السائدة، ويُوحي بالطبع بنماذج بديلة. هكذا انطلقت التوراة من تطلّع القبائل اليهودية إلى الاتحاد لتتسامى بهذه الرغبة إلى عبادة «يَهْوَه» إلٰهاً واحداً لشعب إسرائيل، واستغلّ الإنجيل تفكير اليهود على أساس نصوص التوراة والأنبياء ليُضفي على تلك النصوص أبعاداً جديدة ويخلّص اليهود من التقيّد بحرفيتها، كما كرّس القرآن بعض العبادات الجاهلية ـ كعبادة الرحمان ـ وبعض الطقوس ـ كالحجّ ـ ولكنّه حوّل معانيها من الوثنية إلى التوحيد المطلق.

إلا أنّ وظيفة الكتب المقدّسة الاجتماعية لم تقتصر على الفترة التي ظهرت فيها فقط وإنما تبنّت تلك الكتبَ مجتمعاتٌ بشرية

(5) انظر الآن في هذا المجال GRIC, *Ces Ecritures qui nous questionnent*, Paris, Centurion, 1987 وخاصة ص23-39.

متعاقبة واعتبرت نفسها مَعنيّة بها مباشرة، وكان ذلك عن طريق ثلاثة أنماط رئيسية من القراءة، هي التي سنحاول تبيّن أهمّ خصائصها فيما يلي:

أولاً: القراءة الأولى هي أكثر الأنماط شيوعاً، هي مثلاً القراءة التي يقوم بها المُصلّي في صلاته بصفة عفوية والتي تتمّ في أشكال التعبد المختلفة وحتى في المناسبات الاجتماعية كقراءة الفاتحة في حفلات الخطوبة أو القراءة على الموتى. وهي في الغالب قراءة تكرارية تكتفي بإعادة ما في النصّ دون فهم في كثير من الأحيان. وهي، في هذا الاستظهار للكتاب عن طريق الذاكرة، تدّعي لنفسها ضمنيًّا القربَ من معنى النص الوحيد والانفراد به، لا سيّما إن لم تكن عملية آليّة وارتقت إلى مستوى التدبّر. وقد يمكن نعت هذه القراءة بأنها سلبية، إلا أن أهمّ سماتها البراءة، وخاصة إذا ما قُورنت بالنمطين الآخرين. وربما اعترض الألسني بانعدام البراءة في القراءة مهما كانت، إلّا أن ما يعنينا هو أنها بريئة بالنسبة إلى ضمير القارىء. فهي تُذكي شعوراً ما في نفسه ولا تحرّك من ملكاته العقلية سوى اليسير، بحيث يكاد يستوي فيها الجاهل والعالم والأمّيّ والمتعلّم ولا تتطلّب فنيات خاصة تزيد على معرفة النصّ ذاته أو أجزاء منه بطريق الرواية الشفوية أو حلّ رموز الكتابة.

وهي كذلك قراءة تقريبيّة، فالنص المقروء ليس دوماً بلغة القارىء، وذاك هو شأن التوراة عند من لا يحسنون العبرية من اليهود ـ وهم كثيرون ـ وشأن العهد الجديد عند من لا يعرفون

الآرامية واليونانية من المسيحيّين، ومعروف أن اللاتينية هي التي كانت مستعملة في الطقوس الكنسية إلى عهد قريب في أوروبا عند الكاثوليكيين، واللاتينية ليست لغة القوم؛ وهو شأن القرآن أيضاً، إذ إن ثلاثة أرباع المسلمين من غير العرب، وهم حين يقرؤونه فبالنمط الذي ذكرنا. وحتى العرب أنفسهم فإن الأمية المنتشرة بينهم - وبين النساء بصفة أخص - تقف حاجزاً دون قراءة أخرى غير هذه القراءة التكرارية التقريبية، بالإضافة إلى الفارق بين اللغة العربية الحديثة ولغة القرآن، وهو فارق يمنع غير المتضلّعين في اللغة من النفاذ إلى معاني هذا النصّ بصفة دقيقة.

إنّ هذا النمطَ من القراءة هو الذي يتبادر إلى الذّهن عندما يتعلّق الأمر بالكتب التأسيسيّة في كلّ دين، ولكنه كذلك من ميزات قراءة غير هذه الكتب من الإنتاج الديني عبر العصور. ويكفي للاستدلال على ذلك أن نرى على سبيل المثال كيف جُمعت تفاسير الربانيّين اليهود للتوراة في المشْنا والتلمود وأصبحت لها نفس مكانة التوراة. ولا يختلف الأمر جوهريًّا في المسيحية حيث أضحت قرارات المجامع الكنسية وآراء آباء الكنيسة وبعض علماء اللاهوت فيها من أمثال توما الأكويني حجّةً في ميدان العقيدة وتُعامَل معاملة النصوص المقدّسة فتُحفظ وتُكرّر. وكذا يفعل المسلمون بالنسبة إلى الآثار التي دوّنت آراء السلف الصالح وأفعالهم وأقوالهم فترى جزءاً وافراً ممّا يُنشر ويذاع بين الناس إلى اليوم إعادة لما جاء في تلك الآثار إمّا حرفيًّا أو بتعصير العبارة ليس إلا.

ثانيًا: النمط الرئيسي الثاني هو القراءة التفسيرية، وهو،

بخلاف النمط الأول، قراءة فنية تبحث بالاعتماد على اختصاصات عديدة عن المعنى الأصلي للنص لغاية تقعيدية معيارية[6]. وقد مُورست بالطبع في مختلف السنن الدينية المُمَحورة حول كتاب، وكانت لها خصائص واحدة أو متشابهة. فكان المفسّرون يستعينون بالتاريخ والأخبار لمعرفة الظروف الحافة بظهور الكتاب ومعرفة لغته وكيفية تدوينه والمقصودين به، إلخ. أيّ أنها من هذه الناحية قراءة أثرية[7].

ومن أهمّ الوسائل التي يستعينُ بها المفسّرون للوصول إلى المعنى الأول اللغةُ وخصائصُ التعبير والأسلوب. وبذلك أمكن مثلاً التفريق بين التقليدين الكهنوتي واليَهْوَوِي في أسفار التوراة الخمسة، وبين أشَعْيا الأول والثاني في النبوة المنسوبة إلى هذا النبي، وأمكن الفصل على وجه التقريب بين أقوال عيسى والإضافات التي لحقتها من جراء تأويل شخصه عند الجيل الأول من المؤمنين به، وكذلك تبيُّن التأثيرات المتبادلة بين الروايات التي انتهت إلى الصيغة النهائية في الأناجيل الأربعة القانونية. وسمحت نفس الطريقة بترتيب سُور القرآن ترتيباً زمنيًّا يمتدّ على أربع فترات، ثلاث منها مكّية والأخرى مدنية.

ولعله يحسن التمييز في هذا المستوى بين القراءة التفسيرية في القديم حين كانت من اختصاص المؤمنين، والقراءة التفسيرية الحديثة التي ليست لها بالضرورة غاية معيارية، وهي بالتالي ملك

---

(6) But normatif.

(7) archéologique.

مشاع بين المؤهّلين فنيًّا للقيام بها مهما كانت عقيدتهم. ولكنّ ذلك لا يعني القطيعة المطّردة بين التفسيرين، وقد يكون اختلاف النتائج راجعاً فقط إلى تبلور مناهج النقد وتوفّر معارف جديدة: فالترتيب الزمني للسّور القرآنية عند نولدكه (Noeldeke) وشڤالي (Shwally) وبلاشير (Blachère) لا يبتعدُ جوهريًّا عن الترتيب الذي توصّل إليه المفسّرون المسلمون القدامى اعتماداً على أسباب النزول، ونجده عند ابن النديم في الفهرست أو عند السيوطي في الإتقان.

ولو أخذنا القصص القرآني المتعلّق بالأمم الغابرة وبالأنبياء السابقين مثالاً للاحظنا تعقّب المفسّرين الكلاسيكيين لأخبارهم في المصادر غير الإسلامية، إلا أنهم عملوا باستمرار على التوفيق بين ما جاء في هذه المصادر وما جاء في النصّ القرآني والتزموا بالدفاع عن الرواية القرآنية حين تتعارضُ مع الروايات الأخرى، كما هو الشأن في خبر بناء إبراهيم للكعبة أو صلب المسيح مثلاً. وكذا فعل المفسّرون اليهود والنصارى القدامى، كلٌّ يدافع عن الروايات ذات الصبغة التاريخية أو الأسطورية التي احتواها كتابه.

لكنْ رغم حرص المفسّرين على توجيه القراءة وجهة معيّنة فإنه لا مناص من ظهور تأويلات(8) للنص تُسقط عليه مشاغل العصر ومفاهيمه وتتصارع بعضها مع بعض، كلّ تأويل يسعى إلى أن تكون له المشروعيةُ دون غيره. فكان دور المفسّرين الموضوعي إذن هو العمل على إثبات استمرارية القراءة وطمس الصراعات التأويلية

(8) interprétations.

بإرجاعها إلى نظام الخطأ والصواب المستند بدوره إلى تصنيف ثنائي: الأرثوذكسية والهرطقات[9] أو الفرقة الناجية والفرق الضالّة.

وبديهي أنّ التفسير على هذا النحو لا يُرضي الدارس المقارن لأن منهجه يفرضُ عليه عدم المفاضلة بين التأويلات التي كُتب لها النجاح تاريخيًّا والتأويلات التي تمّ القضاء عليها بقوة السيف والسلطان لا بقوة الحُجّة في أحيان كثيرة. وليس له أن يحكم لفائدة الفِرِّيسيّين أو الصَّدُوقيّين أو القُرّائيّين، ولفائدة الكاثوليكيين أو الأريوسيين أو النساطرة أو البروتستانت، ولفائدة أهل السُنّة أو الشيعة أو الخوارج أو المعتزلة، أو على هؤلاء أو أولئك. وإذا كان موقفه يُملي عليه التسوية بين الفرق في نطاق كلّ دين على حدة، والتسوية بين أتباع الديانات المختلفة، فإن موقفه ذاك يدعوه عند المقارنة إلى تبيّن وظائف النصّ في كلّ حالة. فيتساءل مثلاً عن الأسباب الداعية إلى تفسير الكتاب - أيّ كتاب - تفسيراً يركّز على حرية الإنسان ومسؤوليته أو بالعكس على أنه مسيّر لا مخيّر، وعن الغاية من هذين التفسيرين أو التفاسير التي تقف موقفاً وسطاً بينهما، ويصل إلى أن كلّ هذه القراءات هي في الواقع ثمرة عملية جدلية بين النص وقرّائه من جهة والبُنَى الاجتماعية والنفسانية للقراءة من جهة ثانية في الأديان جميعها. وفي ذلك ابتعادٌ عن التفاسير التي تقدّم هذه المشاكل الكلامية واللاهوتية وكأنها تستدعي قراءة صحيحة واحدة للكتب وما عداها هو زيغ عن السِّراط المستقيم وعن الإيمان الصحيح.

(9) hérésies.

ونفس المنهج يمكن تطبيقه على النصوص الإخبارية. خذ مثلاً قصّةَ الطُوفان، فقد وردت في اللوح الحادي عشر من ملحمة جلجامش وفي الإصحاحات السادس والسابع والثامن والتاسع من سفر التكوين وفي مواضع متفرّقة من القرآن وخاصة في سُوَر يونس وهود والشعراء. فلا تقتضي المقارنة القول إنّ هذا النصّ أُخذ عن ذلك أو أنه صحَّحَ أو أساء النقل، بل يقتضي المنهج المقارن معرفة التوظيف الجديد الذي يكتسبه نفس الحدث الأسطوري أو التاريخي في النصوص والأديان المختلفة. فالطوفان في الملحمة السومرية نتيجة صراع الآلهة فيما بينهم وجلجامش البطل رمزُ الإنسان يجمع بينهم ويطفىء نار غضبهم عن طريق تقديم القرابين؛ وهو في التوراة من تأثير الشر على وجه الأرض وينتهي بتجديد العهد مع الإنسان؛ بينما الطوفان في القرآن أنموذج للعقاب الذي يسلّطه الله على المكذّبين بأنبيائه ولقدرته على تنجية المصدّقين بهم.

وتوضّح المقارنة بين مختلف وظائف قصّة الخلق أنها تندرج في الأساطير البابلية ضمن رؤية كوسموڤونية بينما يراد منها في التوراة وعند اليهود إثبات التوحيد الإلٰهي المؤدّي إلى الميثاق مع إسرائيل دون سائر الشعوب، وعند النصارى ضرورة الفداء بعد الخطيئة الأولى، وفي القرآن وعند المسلمين تأكيد قدرة الله واستخلافه للإنسان. وبذلك تصبح الفوارق بين أشكال القصص المتعلّقة بنفس الغرض في الكتب المقدّسة ذات أهمية ثانوية جداً من زاوية النقد الديني المقارن، خلافاً لما عليه الأمر من زاوية النقد الأدبي أو التاريخي.

ثالثاً: النمط الرئيسي الثالث من أنماط القراءة هو ما يمكن تسميته بالقراءة التأويلية[10]. ومن أبرز خصائصها البحث عن معانٍ متجدّدة للنص ملائمة لظروف الحياة المتجددة هي كذلك، على أساس أن الكتاب عند ظهوره قد اندرج ضمن استمرارية ثقافية وأنه أحدث، كما رأينا، قطيعةً مع ثقافة العصر. فتكون هذه الخاصية الديناميكية للنصّ ذاته دعوة إلى قراءات جديدة لم يُثرها النصّ في الماضي، بدون أن يعني ذلك أنه لا يسمح بها. وهكذا يصبح الخطاب التأسيسي والأول زمنيًّا منطلقاً لخطاب آخر منتظَر وغير مؤمّل في آنٍ واحد، لأنه لم يُكتشف بعد. وفي هذا المستوى يمكنُ أن تكتسب الألفاظ أبعاداً جديدة ويمكن أن يُتعلّق بروح النصّ أو بمقاصده أكثر من التقيّد بحرفيته. وهنالك في كلّ الحالات محاولة لكشف غائية النصّ عبر آثاره التاريخية وبواسطة قراءة خاصة للتاريخ، وهناك اختبار لِسُلّم قِيم جديد ولكن مع حثّ المجتمع على الوعي بصلته بالمجتمع التأسيسي.

من الأمثلة على هذه القراءة التأويلية القراءة الصهيونية للتوراة أيّ اعتبار الكتاب المقدّس مُؤسّساً لحقّ اليهود في استيطان فلسطين[11]، «وعلمُ لاهوت التحرر»[12] الذي هو قراءة مسيحية حديثة للأناجيل، وبالخصوص في أمريكا اللاتينية، يُستدلّ بها على

(10) herméneutique

(11) انظر في هذا الصدد:

Françoise Smyth Florentin, *Les mythes illégitimes*, Genève, Labor et Fides, 1994.

(12) théologie de la libération.

مشروعية القيم الاجتماعية الداعية إلى العدل في توزيع الثروة والقضاء على الاستغلال، وما هو شائع عند المسلمين منذ عصر النهضة من اعتبار الإسلام مقتضياً للديمقراطية وإعمال العقل واكتساب العلوم في نصّ القرآن على الشورى وتفضيله الذين يعلمون ويعقلون على الذين لا يعلمون ولا يعقلون.

وقد قصرنا استشهادنا على هذه الأمثلة الحديثة المعروفة في الديانات الكتابيّة الساميّة الثلاث، إلا أنّ القراءة هي في الواقع عملية قارّة في الفكر الديني عموماً. والسبب في ذلك أن النصّ ليس حيًّا بالنسبة إلى القارىء ما لم يكن له معنى يستجيب لحاجته إلى أجوبة عن المسائل التي يطرحها في نطاق ظروف تاريخية وثقافية معينة. ولهذا لا يندر أن تنقلب تلك القراءة التأويلية إلى أيديولوجيا وأن لا تكون النصوص الدينية سوى تعلّة وقناع للدفاع عن قيم دنيوية بحتة.

ويمكن أن نستخلص من تواجد هذه الأنماط الثلاثة لقراءة النصوص الدينية عدداً من النتائج الهامة:

1 ـ أن القراءات كلّها غير مستوفية لكوامن النصّ والقارىء معاً. وقد وضعت المجتمعات الدينية مقاييس صارمة لتمييز القراءة الملائمة من غير الملائمة ولكنها قد تفضّل قراءة على أخرى في ظرف تاريخي ثم تعود فتفضل قراءة أخرى مناقضة للأولى في ظرف مغاير. وهكذا يتعيّن الانتباه إلى التفاعل الجدلي بين العناصر الأربعة التي هي أطراف في القراءة، أيّ النصّ

والقارىء والمجتمع والموروث الدلالي[13] الذي يحمل أثر اللقاء بين أصالة رسالة الكتاب وكلّ ما يكوّن الإنسان في المجتمع: تطلعاته الدينية وأحواله الاجتماعية ومختلف السُّلُطات ولا سيّما تلك التي بُوشرت إبّان نموّ المجتمعات الكتابية أو في فترات التصلّب الأيديولوجي وما تتميّز به من أوضاع دفاعية ترتقي بحكم التأويل التقليدي إلى حكم النصّ التأسيسيّ ذاته؛

2 ـ أن للقراءة حدوداً تتمثلُ في سلطة النصّ ذاته الذي يقاوم ما لا يتلاءم مع طبيعته، وتتمثل في ما تقوم به المجموعة الدينية من تعديل وفق أوضاعها الخاصة بحيث تُغلّب قراءة على أخرى وتهمّش بعض التفسيرات والتأويلات حتى تصبح شاذة وتدخل طيّ النسيان؛

3 ـ أن هذه القراءات الثلاث تمثّل وظائفَ اجتماعية للنصّ، وأنها تتداخل إلى حدٍّ أن كلّ محاولة نقدية لتفكيكها تبدو للمجتمع وكأنها ترمي إلى كسر شيء ما، فيعتبرها نوعاً من الكفر لأنه يخلطُ بين النصّ والقراءة ولأن ما يخشاه هو أن يكون النصّ هو المعنيّ بهذا التفكيك لا قراءته فحسب؛

4 ـ أن الدراسة المقارنة للإنتاج الديني تُبرز بعض الظواهر القارّة في آثار قراءة النصوص المقدّسة: منها توظيفها لإضفاء المشروعية على المؤسّسات البشرية (الصِّلات الجنسية داخل

(13) Passif sémantique.

الأسرة، نظام الحكم...)، وأن القراءة يمكن أن تؤدّي إلى الاستلاب[14] كما يمكن أن تكونَ عاملاً مضاداً للاستلاب، وأن القراءات الكُلّيانية[15] التي تدّعي أنها وحدها الصحيحة وتحدّد المعنى في مستوى أيديولوجي وسياسي ظرفي تواكب في الأغلب فترات التأزّم الاجتماعي ويؤدّي طغيانها إلى تحجّر الجسم الاجتماعي، بينما يؤدّي في العادة تبنّي قراءات تسعى إلى اكتشاف «ما لم يُقل بعد» إلى تحرّر المجتمع الديني من التكرار الذي يعمّق التفاوت التاريخي وسلبياته. وأفضل الحالات هي التي يكون فيها مجال لتفاعل القراءتين وللنقد المتبادل بينهما؛

5 - لأنه يعسر على الدارس المتأثّر بسُنّة دينية واحدة تحليلها وتفكيكها ومعرفة بنيتها وتمييز خصوصيتها الحقيقية من الخصوصية الزائفة، فإنّ المنهج المقارن يساعدُ لا على تبيّن خطأ القراءة التقليدية للإنتاج الديني أو صوابها، وإنما على تحديد ما هو وفيٌّ عضويًا لوظيفة الخطاب الأصلي ومنسجم مع تلك الوظيفة وما هو غير وفيٍّ لها وغير منسجم معها. فيستطيع التأكيد مثلاً أنّ التأويل الصهيوني للتوراة ينتمي إلى هذا الصنف الأخير من القراءة.

هنا ينتهي دورُ التحليل والمقارنة ويبدأ دورُ علم الكلام. وقد

---

(14) aliénation.

(15) totalitaires.

لا نكون مغالين إن قلنا إنه لا غنى للمتكلّمين اليوم، إن أرادوا ضمان قدر أدنى من المصداقية ومواكبة الفكر الحديث، من أن يأخذوا نتائج التحليل والمقارنة مأخذ الجدّ وأن ينطلقوا منها لشرح معانيها الدينية للمؤمنين. وهذا ما نحسب المفكّرين المسلمين، من أمثال الجاحظ والنوبختي والعامري وعبد الجبّار والبيروني وابن حزم، قد حقّقوه حسب ما وصلت إليه المعرفة في عصرهم في عهد ازدهار الثقافة والحضارة الإسلاميتين حين اهتمّوا بالمِلَل والنِّحَل وديانات اليهود والنصارى والمانوية والصابئة والمجوس والهنود وغيرهم واطلعوا اطّلاعاً مباشراً على كتبهم المقدّسة، وما نقدّر أن الفكر الإسلامي الحديث مقصّر فيه تقصيراً خطيراً.

في قراءة التراث الديني
«الإتقان في علوم القرآن» أنموذجاً

يجدر بنا قبل الاشتغال بمشاكل قراءة التراث الديني أن نحدّد ما نعنيه بهذا التراث. فهو عندنا في هذا البحث لا يشمل الطقوس والعادات والتقاليد والعقائد الشعبية، وإنما يقتصرُ على الآثار المكتوبة التي تتعلّق بالمواضيع الدينية سواء كانت في ميدان التفسير أو الحديث أو علم الكلام أو أصول الفقه أو الفقه ذاته.

أمّا الخاصية الثانية لهذا التراث فهي أنه يتمحور حول النصّ القرآني وينطلق منه في جميع الحالات[1] ولئن بدا هذا الأمر بديهيًّا بالنسبة إلى المسلم فمن المفيد الانتباه إلى هذه المكانة الفريدة والمتميِّزة للنصّ التأسيسي، إذ لا مثيل لها بنفس الدرجة في الديانات الأخرى حتى النبوية منها أو الكتابية. فالمِشْنا والتلمود عند اليهود ـ وهما مجموع آراء الربّانيّين وتفاسيرهم ـ ينازعان التوراة

(1) «كل كمال ديني أو دُنْيَوي عاجلي أو آجلي مفتقر إلى العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وهي متوقفة على العلم بكتاب الله تعالى» السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، ط. المكتبة الثقافية، بيروت 1973، ج2، ص175.

المكانة الأولى في اليهودية، والتقليد الكنسي مقدّم على الكتاب المقدّس، وإذن على العهد الجديد ذاته بما فيه الأناجيل، في المسيحية الكاثوليكية. فنحن بالتالي حين نتناول التراث الديني في الإسلام إنّما نهتمّ بنصوص على النصّ المقدّس، أيّ بإنتاج بشري تاريخي يسعى إلى الوفاء لذلك النصّ المقدّس ولكنه في الآن نفسه يؤوّله ويوظّفه ويوجّهه حسبما تقتضيه الظروف التاريخية ومصالح الفئات التي تتنازع التأويل وما تسمح به الآفاق الذهنية والأطر الثقافية والمعرفية في تلك الظروف.

وفعلاً فالنص التأسيسي قابل نظريًّا لعدد غير محدود من التأويلات. ولأنه نصّ رمزيّ ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح ولا يتقيّد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلّمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمّة في إقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية المباشرة وفي نطاق الحرص على وحدة الأمة وتماسك عقائد المجموعة وانسجام سلوكها. ومن الطبيعي، والحالة هذه، أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لا تخلو من الاختلاف وحتى من التناقض، لا سيّما في إطار ثقافة شفوية بالأساس أعوزتها الوسيلة الدقيقة (لا ننسَ أنّ الحروف كانت بدون نقاط وطبعاً بدون حركات) وقَلَّ فيها من يحسن القراءة والكتابة، وفي ظروف سياسية احتدّ فيها الصراع على السلطة واحتاج كلّ فريق إلى تدعيم موقفه بمستند قرآني، بالإضافة إلى هشاشة السُنّة الثقافية الإسلامية وهي في طور النشأة والتكوّن كما هي الحال بالنسبة إلى أيّ سُنّة ناشئة تفتقر إلى رصيد تاريخي راسخ في الضمير وفي السلوك.

ومن الطبيعي كذلك، نظراً إلى هذه المعطيات كلها، أن تعقب مرحلةَ البحث وتلمّس الحلول، أيّ المرحلة المنفتحة والحبلى بمختلف الإرهاصات، مرحلةٌ يبدأ فيها الاستقرار فيطغى أحد الاتجاهات في الفهم والتأويل على ما سواه وينسى ما يُخالفه أو يغيّب. وما هذا الاستقرار في الحقيقة إلا بداية انغلاق السُنّة الثقافية الإسلامية على نفسها بما يترتّب على الانغلاق من إقصاء لكل رأي مخالف قد يذهب إلى حدّ التكفير. وهو ما تمّ بالفعل منذ اكتمل التدوين واستأثرت الفرق والمذاهب بخصائص مميزة بينها حدود نهائية أو شبه نهائية.

ويمكن لنا في كثير من الإيجاز أن نعتبر القرنَ الأول والنصفَ الأول من القرن الثاني للهجرة فترة نشوء السُنّة الثقافية الإسلامية وبحثها عن مرتكزات ثابتة ومرجعية دقيقة، بينما مثّلت الفترة الممتدّة من منتصف القرن الثاني إلى نهاية القرن الرابع عهد الاستقرار وبداية الانغلاق، وهي الفترة التي شهدت تدوين أهمّ الآثار في التفسير والحديث وسائر العلوم الإسلامية. أما الفترة الموالية التي تبتدىء من القرن الخامس فهي عهد الجمود والمحافظة وفشو التقليد على نطاق واسع.

على أن هذه الصورة المختزلة لا توفّر في الحقيقة إلّا فكرةً عامةً عن الخطوط الكبرى لمسار السُنّة الثقافية الإسلامية. فلقد وُجدت في الفترة الأولى ومنذ عهد مبكّر عدةُ ثوابت رغم الاختلافات التي كانت قائمة بين الصحابة أنفسهم ثم بين التابعين والأجيال اللاحقة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى فترة الجمود والانغلاق، فهي لم تخلُ من مساهمات طريفة ومبادرات رائدة.

والفارق إذن بين هذه الفترات الثلاث الكبرى إنما هو في نسبة الإبداع والتفكير غير المقيّد بشروط مجحفة وتعجيزية، ولا يعني البتة أن هناك فوضى مطلقة في فترة وانعداماً كلّيًّا للتفكير والاجتهاد في أخرى.

إن هذه المقدّمة تسمح لنا بتنزيل كتاب جلال الدين السيوطي (ت 911/ 1505) **الإتقان في علوم القرآن** في الإطار التاريخي والمعرفي العامّ الذي يندرج فيه بصفة طبيعية. ومعلوم أن السيوطي مصنّف جامع قبل كلّ شيء، اشتغل بتصنيف مختلف المعارف التي كان يمكن لعالم من القرن العاشر أن يطّلع عليها. ولكن هذه السمة الموسوعية لمؤلّفات السيوطي ـ الواضحة كذلك في الإتقان ـ لا تنفي قيامه بعملية انتقائية للمعلومات التي دوّنها، ولا محاولة توجيه قارئه نحو خيارات معيّنة تتماشى واهتمامات عصره وثقافة معاصريه. وهذا ما نلمسه في هذا الكتاب الذي هو في الأصل مقدّمة لتفسير قرآني(2) جمع فيه ما يتعيّن على المفسّر معرفته واعتقاده قبل الإقدام على التفسير ذاته. فعلوم القرآن التي يتعيّن إتقانها عنده هي جملة المعلومات المتعلّقة بهذا النصّ من كيفية الوحي به وتنزيله إلى تدوينه وترتيبه ومعرفة مكّيّه ومدنيّه وناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهه ومطلقه ومقيّده وما إلى ذلك من المعارف التاريخية والأصولية والكلامية واللغوية والفقهية والبلاغية الضرورية لأي فهم سليم وسلوك مستقيم. وتبرز أهمية الإتقان

(2) سماه «مجمع البحرين ومطلع البدرين الجامع لتحرير الرواية وتقرير الدراية». انظر **الإتقان**، ج1، ص6.

بالخصوص في أنه يمثّل أحسن تمثيل ثقافة المفسّر الكلاسيكي، بل ثقافة العالم المسلم، على أساس أن القرآن هو قطب العلوم الدينية كلها ومحورها كما رأينا.

وليس في نيّتنا في هذه العُجالة أن نلمّ بكل القضايا التي يُثيرها كتاب الإتقان لدى القارىء المعاصر، فنحن إنما نعتمد أنموذجاً للتراث الديني حتى نتبيّن منهج قراءة هذا التراث. لذا ارْتأَيْنا أن نعتمد منه على نصّين: يشتمل الأول على النوع العاشر بعنوان «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة»، وورد النص الثاني ضمن النوع السابع والأربعين المتعلّق بالناسخ والمنسوخ[3].

وأول ما يسترعي الانتباه في هذين النصّين أنهما يتعلّقان بالوحي كليهما: هذا يهتمّ بأقوال جاءت على لسان الصحابة فكرّسها الوحي وأصبحت بذلك جزءاً من القرآن، وذاك يهتمّ بظاهرة النسخ وكيف كانت بعض الآيات ضمن القرآن ثم لم تثبت فيه عند الجمع والتدوين. وكان من المفروض إذن، اعتماداً على هذه الملاحظة، أن يكون النصّان قريبين أحدهما من الآخر في ترتيب السيوطي لأنواع كتابه، إلا أنهما كانا متباعدين الأول في النوع العاشر والثاني في النوع السابع والأربعين وتفصل بينهما مباحثُ عديدة ومتنوعة. ولا مناصَ لنا في هذا المستوى من أن نستنتج أن ترتيب مباحث الإتقان لا يخضعُ لمنطق التدرُّج، من العام إلى الخاص مثلاً، أو لمنطق التعمّق في دراسة المواضيع، بقدر ما

(3) أثبتنا هذين النصّين في ملحق هذا البحث. ومن المفيد الاطلاع عليهما قبل قراءة ما يلي من ملاحظات تتعلق بهما.

يخضع لاعتبارات أخرى لعل من أبرزها جمع المادة التي تخدم الأغراض الفقهية، أيّ معرفة الأحكام، على حساب البحوث النظرية الصرف وما تقتضيه من منهج صارم في العرض والاستدلال والاستنتاج. ولهذا جاءت مادة الكتاب تراكماً لمعلومات يتعيّن على المفسّر حفظها وقبولها على علّاتها دون أن يطلب منه البتة التفكير فيها وإعمال رأيه الشخصي في مدى انسجامها أو ملاءمتها لمقاصد النصّ القرآني من ناحية وللحقيقة التاريخية من ناحية أخرى.

الملاحظة الثانية التي تلفت الانتباه مباشرةً في هذين النصّين وفي كامل الكتاب طغيان النقل، ومنهج المحدّثين بالخصوص، على المادة. فنحن بإزاء أخبار دوّنت عن الصحابة ولم يسمح السيوطي ولا أسلافه لأنفسهم بالتفريط فيها رغم معارضتها البيّنة للتصور الشائع عند المسلمين للوحي، ممّا يدعّم الانطباع الذي تتركه في القارىء المعاصر طريقة التأليف والتصنيف عند القدماء، تلك الطريقة التي تؤدّي إلى الإشباع النفسي على حساب الإقناع العقلي بالحجج والبراهين. وحتى إذا ما خطر للقارىء إشكال ناتج عن المادة المعروضة فهو مدعو صراحةً إلى التسليم والتفويض.

وإذا كان منهجُ المحدّثين والمنهج النقلي عموماً غير مرضي، فهذا يعني أننا مدعوّون إلى عدم الثقة بهذه الأخبار كلّها، ولا يمكن بحال تفضيل بعضها على البعض الآخر وتصحيح الأخبار التي تتعارض مع المفاهيم الشائعة على حساب الأخبار التي تدعمها أو العكس. بل يجدر بنا أن نرى فيها، وفي مادة هذين النصّين بصفة خاصة، رواسب مرحلة بدائية في تكوّن هذه المفاهيم ومؤثّراتها في الفترة التي سبقت الاستقرار والانغلاق وما كان يتعامل فيها من آراء

ومواقف وتصورات غير متجانسة بالضرورة. وما إثباتها إذن إلّا دليل على القداسة التي أُضْفيَتْ بمرور الزمن على كلّ ما يتعلّق بالنصّ القرآني سواء بمحتواه أو بتفسيره وتأويله وأغراضه أو بملابسات جمعه وتدوينه.

يمكن لنا الآن، بعد إثبات هاتين الملاحظتين الأوليين، أن نمرّ إلى المسألة الرئيسية التي يُثيرها هذان النصّان والإتقان عموماً: إنها مفهوم الوحي عند علماء السُنّة. ولسنا في حاجة إلى الإطالة في عرض هذا المفهوم، إذ هو موجود في كلّ المؤلّفات القديمة والحديثة التي اهتمّت بالموضوع[4]. فالجميع يعرفون الأخبار التي يتناقلها المحدثون عن معاناة الرسول عند نزول الوحي عليه، وكيف أنه كان يسمع أحياناً مثل صلصلة الجرس حتى يتصبّب عرقاً، أو يتمثل له الملك في صورة آدمي، أو يأتيه الوحي في المنام، أو ينفث في روعه. لكن، وبقطع النظر عن هذه الكيفيات، فالنظرية السائدة تقوم على أن الرسول مجرد مبلّغ أمين لما يُلقيه عليه جبريل ولا يتدخّل بصفة من الصفات في بلورة الكلام الإلٰهي المنزّه إلى خطاب في لغة بشرية. كما تقوم على أن الحدود الفاصلة بين ما هو قرآن وما ليس بقرآن كانت حدوداً واضحة في أذهان المخاطَبين، لا سيّما وأن السُّوَر والآيات كانت تُكتب وتُحفظ، ثم استُغلّت هذه الوثائق المكتوبة مثلما استُغلّ ما حُفظ في صدور الصحابة في عملية

(4) انظر مثلاً **الإتقان**، ج1، ص44 وما يليها ومصطفى كمال التارزي، «الوحي وختم الرسالة في الإسلام»، ضمن أعمال الملتقى الإسلامي المسيحي الثاني: **معاني الوحي والتنزيل ومستوياتهما**، تونس، 1979، ص21-47.

الجمع التي قام بها أبو بكر الصدّيق أولاً وعثمان بن عفّان ثانيًا حين ألزم المسلمين بمصحف واحد وأمر بحرق المصاحف الأخرى التي كانت متداولة خشية أن يختلفَ المسلمون في القرآن اختلاف اليهود والنصارى في التوراة والإنجيل.

إن ما هو جدير بالتسجيل في هذا الصدد أن السيوطي، رغم تبنّيه بدون أيّ احتراز لهذا المفهوم السائد عن الوحي، لم يتردّد ولم يتحرّج في إثبات روايات تنقضه، بل إنه لم ير فيها ما يبرّر الرد والاعتراض أو حتى الاحتراز. فليس من الهَيِّن أن يقول عبد الله بن عمر بن الخطاب: «ليقولنّ أحدكم قد أخذت القرآن كلّه، وما يدريه ما كلّه، قد ذهب منه قرآن كثير»! أو أن تقول عائشة ـ أم المؤمنين ـ: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمن النبي (ص) مائتي آية، فلمّا كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن» (= 73 آية) أيّ أنه أسقط قرابة ثلثيها، ثم أن تذكر امرأة أخرى، هي حميدة بنت أبي يونس، آية كانت في مصحف عائشة «قبل أن يغيّر عثمان المصاحف» مثلما يسأل عمر بن الخطاب عبد الرحمن بن عوف عن آية «جاهدوا كما جاهدتم أول مرة» فيجيبه أنها «أُسقطت فيما أُسقط من القرآن».

فما عسى أن يكون موقف الباحث من هذه الظاهرة؟

ـ إن له أولاً دليلاً على انعدام الحسّ النقدي عند السيوطي وأمثاله من المصنِّفين في عصور الجمود والانغلاق. فلقد انعدمت عندهم الرغبة في الاطّلاع على خفايا الأمور وحقائقها، وانعدام التوق إلى كشف المجهول والملتبس، فلا أثر لأي شكّ أو توتّر،

كما مات لديهم الشعور بإمكانية خطأ المتقدّمين وبالخصوص إن كانوا من الأجيال الإسلامية الأولى[5].

ـ ثانيًا: إن إثبات هذه الشواهد على أن عملية جمع القرآن لم تخلُ من الشوائب لم يكن ليثير في أذهانهم أيّ إشكال، لسببين رئيسيين على الأقل: لأن أيّ مجموعة لا يمكن أن تلقي من الأسئلة إلا ما هي قادرة على الإجابة عنه من ناحية، ولأن ما رسخ في الضمير الإسلامي، من ناحية ثانية، هو أن القرآن المثبت في المصحف هو الذِّكْر الذي أخبر الله عنه بقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ [الحجر: 9]، وأن آية البروج 85، 22: ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾، وآية فصلت 41، 42: ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ كافيتان في طمأنة المؤمن على سلامة كتابه المقدّس، لا سيّما وأن الإجماع قد انعقد عليه، وما أدْراك ما الإجماع! إلا أن الترادف التام بين القرآن والمصحف والذِّكْر والكتاب ليس بديهيًّا على النحو الشائع لدى القدماء وأتباعهم السلفيين، وينبغي أن يكون موضوع بحث عميق وتحليل مستفيض واستقصاء قد يؤدي إلى نتائج مخالفة للحلول التي ارتضوها.

ـ ثالثاً: تأكيداً لما سبق أن قلناه، ليس من حقّ الباحث أن يسلّم بصحّة هذه الأخبار، بل عليه أن يقارنها بما يقوله القاضي

(5) يقول السيوطي إنّ الصحابة «اختصّوا بالفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح»، **الإتقان**، ج2، ص176، فلا مجال إذن إلا للتسليم بما قالوا أو فعلوا كائناً ما كان!

عبد الجبّار مثلاً عن الروافض إنهم «جوّزوا في القرآن الزيادة والنقصان وقالوا إنه كان على عهد رسول الله (ص) أضعاف ما هو موجود فيما بيننا، وحتى قالوا: إن سورة الأحزاب كانت بحمل جمل وإنه قد زيد فيه ونُقِّص وغُيِّر وحُرِّف»[6]. أيّ أن هذه التهم المتبادلة بين السُنّة والشيعة في شأن تحريف القرآن[7] ربما تكون وراء وضع هذه الروايات، بحيث هي لا تعكس بالضرورة الحقيقة التاريخية بالمفهوم المعاصر لهذه الحقيقة، ولكنها يمكن كذلك أن تدلّ على أحداث معيّنة واكبت عملية الجمع والتدوين وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أيّ عملية بشرية.

أما النص الثاني وهو النوع العاشر «فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة» فإن السيوطي عوض أن يدرجه في المباحث المتعلقة بكيفية الوحي، حيث إن الأمر يتصل بأقوال ينطق بها الصحابة، وعمر بن الخطاب بالخصوص، فإذا بالرسول يبلغها كما هي بصفتها قرآناً، نراه يعتبره نوعاً من أسباب النزول ويفتتحه

(6) **شرح الأصول الخمسة**، ص601.

(7) ابن تيمية مثلاً يقول: «واليهود حَرَّفوا التوراة وكذلك الرافضة حَرَّفوا القرآن»، **منهاج السُنّة النبوية**، ج1، ص6. والطبرسي ـ وهو من علماء الإمامية في القرن السادس الهجري ـ يقول: «المستفاد من الروايات عن طريق أهل البيت أن القرآن الذي بين أظهرنا ليس بتمامه كما أنزل على محمد، بل منه ما هو خلاف ما أنزل الله ومنه ما هو مغيّر محرّف، وأنه قد حُذف منه أشياء كثيرة» ثم يضيف: «وأما اعتقاد مشائخنا في ذلك فالظاهر من ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني ـ طاب ثراه ـ أنه كان يعتقد أيضاً التحريف والنقصان في القرآن»، انظر مصطفى الغزالي، «تشيّع الطبرسي من خلال تفسيره لسورة النساء»، **النشرة العلمية للكلّية الزيتونية**، عدد 4، سنة 67-77، ص241-242.

بحديث: «إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه»[8]، وهو حديث يذكّر لا محالة بآية ﴿نَزَّلَهُۥ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [البَقَرَة: 97] - والخطاب فيها للرسول - وكذلك بآية: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ [الشُعَرَاء: 193-194]. وكأن السيوطي شعر بما عسى أن يترتّب على هذا الحديث من بلبلة في ذهن المؤمن، إذ هو يسوّي بين الرسول وعمر في نزول الحقّ على قلب هذا وذاك من الناحية الشكلية على الأقل، فإذا به يعدّله بإردافه بقول مجاهد: «كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن» فتكون المطابقة بين رأي عمر والقرآن لا بين قوله والقرآن.

والثلاث التي وافق فيها عمر ربه أو وافقه ربه، حسب عبارة النص، هي مرة اتخاذ مقام إبراهيم مصلّى وآية الحجاب والآية المتعلّقة بنساء النبي، إذ قال عمر: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحريم: 6]. فنزلت كذلك، ومرة أخرى في الحجاب وفي أسرى بدر[9] وفي مقام إبراهيم. ثم تضيف رواية أخرى حالة رابعة حيث قال عمر لما نزلت آية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ [المؤمنون: 12]: «فتبارك الله أحسن الخالقين» فنزلت كذلك. كما يثبت السيوطي رواية منفردة أن عمر

(8) رواه الترمذي وابن ماجه وابن حنبل، انظر وِنْسنك، **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**، ط. استانبول، تونس، 1987، ج6، ص116.

(9) حين اعترض عمر على أسر القرشيين مخالفاً لما ارتآه الرسول في بادىء الأمر فنزلت الآية: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْءَاخِرَةَ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: 67]. انظر مثلاً الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، ط. بيروت 1398/ 1978، ص160-162 وخاصة الرواية الرابعة.

قال: «من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبرائيل وميكائيل فإن الله عدوٌّ للكافرين» فنزلت كذلك.

وتتعلّق الأخبار الأخرى بسعد بن معاذ (أو بزيد بن حارثة وأبي أيّوب في رواية أخرى) فإنه لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال: ﴿سُبۡحَٰنَكَ هَٰذَا بُهۡتَٰنٌ عَظِيمٞ﴾ [النُور: 16] فنزلت كذلك، ثم بامرأة قالت يوم أُحد: يتخذ الله من عباده الشهداء، فنزل القرآن على ما قالت: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمۡ شُهَدَآءَۗ﴾ [آل عِمرَان: 140]، وأخيراً بمصعب بن عُمَير يوم أُحد أيضاً فإنه كان يحمل اللواء ويقول: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٞ قَدۡ خَلَتۡ مِن قَبۡلِهِ ٱلرُّسُلُۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوۡ قُتِلَ ٱنقَلَبۡتُمۡ عَلَىٰٓ أَعۡقَٰبِكُمۡۚ﴾ [آل عمران: 144]، فلم تنزل هذه الآية يومئذٍ حتى نزلت بعد ذلك.

ويختم السيوطي هذا النوع «بتذنيب» هامّ يربط فيه بين هذا الذي جاء على لسان الصحابة فكرّسه القرآن وما ورد على لسان غير الله ـ كالنبي وجبريل والملائكة والعباد ـ «غير مصرّح بإضافته إليهم ولا محكيّ بالقول». ففي هاتين الحالتين توضع مسألة الحدّ الفاصل بين كلام الله وكلام غيره من البشر خاصة، أو بالأحرى مسألة الصلة بين الكلام المُفارِق والكلام البشري. وهي مسألة جديرة، كيفما قلّبتها، بأن تُطرح على بساط الدرس وتستدعي محاولات في الإجابة كما تترتب عليها نتائج خطيرة، ولكنّ السيوطي يكتفي بتقرير الظاهرة ولا يستخلص منها شيئاً.

وهنا كذلك لا يسع الباحث، إزاء سكوت القدماء عن إثارة هذه المشاكل، إلا أن يتساءل عن سبب إبراز دور عمر على حساب عليّ بن أبي طالب بصفة خاصة: ألا تكون هذه الأخبار من آثار

الصراع السياسي الذي دار حول الخلافة؟ ولكن كيف يفسَّر نزول القرآن على نحو ما قاله سعد بن معاذ أو ما قالته امرأة غير مسمّاة أو قاله مصعب بن عمير؟ وكيف يفسَّر ما جاء في القرآن على لسان غير الله ولا يمكن أن يقدّر فيه «قل» مثل «إياك نعبد وإياك نستعين»؟

هذه الأسئلة وغيرها تطرحها المادة التي يحتوي عليها كتاب الإتقان وغيره من كتب التراث، وحتى من كتب الحديث المعترف بها كصحيح مسلم الذي ورد فيه ما يلي: «حدثنا أبو كريب محمد بن العلاء حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: كنت أغار على اللاتي وهبن أنفسهن لرسول الله (ص) وأقول: أَوَتهب المرأة نفسها! فلما أنزل الله عز وجل: ﴿تُرْجِى مَن تَشَآءُ مِنْهُنَّ وَتُـْٔوِىٓ إِلَيْكَ مَن تَشَآءُ ۖ وَمَنِ ٱبْتَغَيْتَ مِمَّنْ عَزَلْتَ﴾ [الأحزاب: 51] قالت قلت: والله ما أرى ربك إلا يسارع لك في هواك»(10).

فلقد أُثبتت هذه المادة حرصاً من العلماء الذين قاموا بالتدوين، ثم من علماء المسلمين عموماً، على عدم التفريط في أيّ شيء بلغهم عن فترة الوحي، فهي عندهم فترة متميّزة لم يكن يخطر ببالهم أن الأطراف المساهمة فيها يمكن أن يخطئوا أو يصدر عنهم ما من شأنه أن يعكس مصالح أنانية أو مواقف تخالف المثل الأعلى الإسلامي. لقد كانوا محصّنين من الشكّ في مثالية سلوك الصحابة والسلف الصالح بوجه عامّ، ولم يكونوا يتصوّرون مجرد

(10) **الجامع الصحيح**. ط. بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت. ج4، ص174 (كتاب الرضاع).

التصور أن ما تتناقله الروايات المتعلّقة بهذه الفترة التأسيسية إنما هو تمثل لها وليس الواقع التاريخي كما حصل بالفعل.

إنّ التراث الديني الذي اعتبرنا كتاب الإتقان أنموذجاً له إنما هو في الحقيقة إنتاج المؤسّسة الدينية بالمعنى العام للكلمة. وإذا كنا لاحظنا فيه ضعف النواة العقلانية وانحسارها فمن المرجّح أن ذلك راجع أساساً إلى استبعاد تلك المؤسّسة من دائرة السلطة السياسية الفعلية وتهميشها، فأصبحت أكثر ارتباطاً بالجمهور الشعبي وبثقافته البسيطة التي لا تحتفظ من الدين إلا بالأبعاد الرمزية والطقوسية.

وإذا كنا اليوم نتحدّث عن إحياء التراث ونبحث عن المنهج الملائم لقراءته فإنّ من أوكد الواجبات على الباحث أن يتخلص من النظرة الوثوقية التي ميزت هذا التراث، أيّ أن يتحلى ـ على خلاف القدماء ـ بقدر كبير من التواضع في تقديم الحلول التي يرتئيها للمشاكل التي يطرحها النص المقدّس والنصوص الحافة به على الضمير المؤمن الحيّ. وبذلك نتجنّب عملية التوظيف والإسقاط التي سلطتها مختلف الفرق والمذاهب ويسلّطها الناطقون باسم الإسلام على القرآن.

وأخيراً فإن الاطّلاع الواسع ـ لا المبتور ـ على التراث الديني من شأنه أن يوفّر للقارىء المعاصر عناصر تعينه على التخلّص من القراءة الأحادية الاتجاه للنصّ القرآني، وعلى العودة إلى ثراء هذا النصّ قبل تكلّس التأويل وانغلاقه وقبل تحوّل الدين إلى مؤسّسة.

إنّ الثقافات التي تشارك اليوم مشاركة فعّالة في الحضارة الحديثة من أكثر الثقافات ارتباطاً بتراثها وإحياء له، ولكن على

أساس الفهم الموضوعي وتفجير معانيه تفجيراً متواصلاً. أما إذا اعتُبر التراث شيئاً ناجزاً ومنتهياً وفوق النقد وإعادة النظر، فإن ذلك لن يزيد الثقافة التي تعتبره على هذا النحو إلا تهميشاً، فتصبح هي بدورها ثقافة منتهية مآلها الاندثار لا محالة، لأنها تكون قد أخطأت السبيل رغم صدق النّوايا وطيب السرائر.

مُلحق

(النوع العاشر فيما نزل من القرآن على لسان بعض الصحابة)

هو في الحقيقة نوع من أسباب النزول والأصل فيه موافقات عمر وقد أفردها بالتصنيف جماعة.

وأخرج الترمذي عن ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله جعل الحقّ على لسان عمر وقلبه». قال ابن عمر: «وما نزل بالناس أمر قط فقالوا وقال إلا نزل القرآن على نحو ما قال عمر». وأخرج ابن مردويه عن مجاهد قال: «كان عمر يرى الرأي فينزل به القرآن». وأخرج البخاري وغيره عن أنس قال عمر: «وافقت ربي في ثلاث قلت يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّى، فنزلت: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى﴾ [البَقَرَة: 125] وقلت يا رسول الله إن نسَاءك يدخل عليهنّ البرّ والفاجر فلو أمرتهن أن يحتجبن فنزلت آية الحجاب، واجتمع على رسول الله ﷺ نساؤه في الغيرة فقلت لهنّ: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا خَيْرًا مِّنكُنَّ﴾ [التحْريم: 5]، فنزلت كذلك». وأخرج مسلم عن ابن عمر عن عمر قال: «وافقت ربّي في ثلاث في الحجاب وفي أسرى بدر وفي مقام إبراهيم». وأخرج ابن أبي حاتم عن أنس قال قال عمر: «وافقت

ربي أو وافقني ربي في أربع نزلت هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن سُلَـٰلَةٍ مِّن طِينٍ...﴾ [المؤمنون: 12]، فلما نزلت قلت أنا: فتبارك الله أحسن الخالقين، فنزلت: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ﴾ [المؤمنون: 14]». وأخرج عن عبد الرحمن ابن أبي ليلى أن يهوديًّا لقي عمر بن الخطاب فقال: «إن جبريل الذي يذكر صاحبكم عدوّ لنا فقال عمر: ﴿مَن كَانَ عَدُوًّا لِّلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَىٰلَ فَإِنَّ ٱللَّهَ عَدُوٌّ لِّلْكَـٰفِرِينَ﴾ [البقرة: 97]، قال: فنزلت على لسان عمر».

وأخرج سُنَيْد في تفسيره عن سعيد بن جُبَيْر أن سعد بن مَعاذ لما سمع ما قيل في أمر عائشة قال: ﴿سُبْحَـٰنَكَ هَـٰذَا بُهْتَـٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النُور: 16] فنزلت كذلك. وأخرج ابن أخي ميمى في فوائده عن سعيد بن المسيَّب قال: «كان رجلان من أصحاب النبي ﷺ إذا سمعا شيئاً من ذلك قالا ﴿سُبْحَـٰنَكَ هَـٰذَا بُهْتَـٰنٌ عَظِيمٌ﴾ [النُور: 16] - زيد بن حارثة وأبو أيوب - فنزلت كذلك». وأخرج ابن أبي حاتم عن عكرمة قال: «لما أبطأ على النساء الخبر في أُحُد خرجن يستخبرن فإذا رجلان مقبلان على بعير فقالت امرأة ما فعل رسول الله ﷺ؟ قالا: حيّ. قالت: فلا أبالي، يتخذ الله من عباده الشهداء». فنزل القرآن على ما قالت: ﴿وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ﴾ [آل عِمرَان: 140]. وقال ابن سعد في الطبقات (أخبرنا الواقدي حدثني إبراهيم بن محمد بن شرحبيل العبدري عن أبيه قال: «حمل مصعب بن عمير اللواء يوم أُحُد فقُطعت يده اليمنى فأخذ اللواء بيده اليسرى وهو يقول وما محمّد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل فحنى على اللواء وضمه بعضديه إلى صدره وهو يقول: وما محمّد إلا رسول. . . الآية، ثم قتل فسقط اللواء» قال محمد بن شرحبيل:

وما نزلت هذه الآية: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عِمرَان: 144] يومئذٍ حتى نزلت بعد ذلك».

تذنيب: يقرب من هذا ما ورد في القرآن على لسان غير الله كالنبي عليه السلام وجبريل والملائكة غير مصرّح بإضافته إليهم ولا محكيّ بالقول كقوله: ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ...﴾ [الأنعَام: 104] الآية، فإن هذا وارد على لسانه ﷺ لقوله آخرها: ﴿وَمَآ أَنَاْ عَلَيْكُم بِحَفِيظٍ﴾ [هُود: 86] وقوله: ﴿أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا...﴾ [الأنعَام: 114] الآية فإنه وارد أيضاً على لسانه وقوله: ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مَريَم: 64] الآية وارد على لسان جبريل، وقوله: ﴿وَمَا مِنَّآ إِلَّا لَهُۥ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلصَّآفُّونَ وَإِنَّا لَنَحْنُ ٱلْمُسَبِّحُونَ﴾ [الصَّافات: 164-166] وارد على لسان الملائكة، وكذلك ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفَاتِحَة: 5] وارد على ألسنة العباد. إلا أنه يمكن هنا تقدير القول أيّ قولوا وكذا الآيتان الأوليان يصحّ أن يقدّر فيهما قل بخلاف الثالثة والرابعة.

السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص34.

(النوع السابع والأربعون في ناسخه ومنسوخه)

... قال أبو عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: «ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب منه قرآن كثير ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر». وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تُقرأ في

زمن النبي ﷺ مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها إلا ما هو الآن».

وقال حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن زرّ بن حبيش قال لي أُبي بن كعب: «كأين تعد سورة الأحزاب؟ قلت اثنتين وسبعين آية أو ثلاثاً وسبعين آية قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم. قلت وما آية الرجم؟ قال: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم».

وقد حدّثنا عبدالله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: «لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة».

وقال حدّثنا حجّاج عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت: «قرأ عليّ أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة «إن الله وملائكته يصلّون على النبيّ يا أيّها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً وعلى الذين يصلّون الصفوف الأول» قالت: قبل أن يغيّر عثمان المصاحف».

وقال حدّثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أُوحي إليه أتيناه فعلّمنا ممّا أُوحي إليه. قال: فجئت ذات يوم فقال: إن الله يقول: «إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ولو أن لابن آدم وادياً لأحبّ أن يكون إليه الثاني ولو كان إليه

الثاني لأحبّ أن يكون إليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم إلّا التراب ويتوب الله على من تاب».

وأخرج الحاكم في المستدرك عن أُبي بن كعب قال: «قال لي رسول الله ﷺ: «إن الله أمرني أن أقرأ عليك القرآن فقرأ: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البَيِّنَة: 1] ومن بقيتها لو أن ابن آدم سأل وادياً من المال فأُعْطِيَه وإن سأل ثانيًا فأعطيه سأل ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب وإن ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية ولا النصرانيّة ومن يعمل خيراً فلن يكفره».

وقال أبو عبيد حدّثنا حجّاج عن حمّاد بن سلمة عن عليّ بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعريّ قال: نزلت سورة نحو براءة ثم رُفعت وحُفِظ منها (إن الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ولو أن لابن آدم واديين من مال تمنى وادياً ثالثاً ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب).

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعريّ قال: «كنا نقرأ سورة نشبهها بإحدى المسبحات نسيناها غير أني حفظت منها (يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة).

وقال أبو عبيد حدثنا حجّاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عديّ قال: قال عمر: «كنا نقرأ (لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم)» ثم قال لزيد بن ثابت: أكذلك؟ قال: نعم.

وقال حدّثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي حدّثني

ابن أبي مليكة عن المسور بن محرمة قال: «قال عمر لعبد الرحمن بن عوف: ألم تجد فيما أُنزِل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرّة؟ فإنا لا نجدها. قال: «أُسقطت فيما أُسقط من القرآن...».

السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص25.

الشافعي أصوليًّا بين الاتِّباع والإبداع

من الظواهر الجديرة بالانتباه في تاريخ الفكر الإسلامي المكانة التي يحظى بها الإمام الشافعي لدى أهل السُنّة عموماً رغم شيوع التعصّب لمذهب من المذاهب الفقهية الأربعة منذ القرن الخامس على الأقلّ إلى يوم الناس هذا في كثير من الأحيان. ذلك أنه، بالإضافة إلى كونه فقيهاً تتلمذ على يديه عدد من الأعلام الذين تأثّروا بشخصيته وعلمه في استنباط الأحكام واقتصروا على تقليد مذهبه، قد اشتهر بصفته أصوليًّا وعُرف بالمنهج الذي دعا إليه في رسالته.

وسنحاول في هذا البحث تبيّن العوامل التي أدّت إلى هذه الشهرة ثم النظر بعين جامعة إلى جوهر أصولية الشافعي وقيمتها بالنسبة إلى المقتضيات المعرفية والتاريخية الراهنة وإلى متطلبات الضمير الديني المعاصر، إذ إن الوفاء الحق لمقاصد الإسلام ولعبقرية علمائه لا يكون بالتقليد والاجترار بل يكون بالحرص على المحافظة على ما به يبقى الدين صالحاً لكل زمان ومكان وموجِّهاً لسلوك الفرد والجماعة نحو الخير رغم اختلاف الظروف وتبدّل الأحوال.

ولقد كان الموقف التقليدي يقوم على السؤال التالي: مَن هو واضع علم الأصول؟ وكان الجواب عند القدماء أنه الشافعي، فيقول فخرُ الدين الرازي: «اتفق الناس على أن أوّل من صَنَّف في هذا العلم ـ أيّ أصول الفقه ـ الشافعي، وهو الذي رتّب أبوابه وميّز بعض أقسامه من بعض وشرح مراتبها في القوة والضعف». ويقول أيضاً: «واعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاطاليس إلى علم المنطق وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض». ثم يضيف بعد أن يشرح فضل أرسطو والخليل: «الناس كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلّي يرجعون إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضتها وترجيحها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلّيًا يُرجَع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع».

ويقول ابن خلدون في المقدّمة عند الحديث عن علم أصول الفقه: «وكان أول من كتب فيه الشافعي رضي الله تعالى عنه، أملى فيه رسالته المشهورة، تكلّم فيها في الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلّة المنصوصة من القياس، ثم كتب فقهاء الحنفية فيه وحقّقوا تلك القواعد ووسّعوا القول فيها».

ولكنّ التنافس بين أتباع المذاهب جعل بعض المُحدَثين لا يقبلون هذه الأولوية بل يثبتها كلّ واحد لمؤسّس مذهبه. من ذلك مثلاً أن أبا الوفا الأفغاني رئيس اللجنة العلمية لإحياء المعارف النعمانية يقول في مقدّمة تحقيقه لأصول السرخسي: «وأما أول من صنف في علم الأصول ـ فيما نعلم ـ فهو إمام الأئمة وسراجُ الأمة

أبو حنيفة النعمان رضي الله عنه، حيث بيّن طرق الاستنباط في «كتاب الرأي» له، وتلاه صاحباه القاضي الإمام أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاريّ والإمام الربّانيّ محمد بن حسن الشيباني رحمهما الله، ثم الإمام محمد ابن إدريس الشافعي رحمه الله صَنّف رسالته. . .».

وكذلك يفعل آيةُ الله السيد حسن الصدر مثبتاً أولوية أئمة الشيعة، فيقول: «اعلم أن أوّل من أسّس أصول الفقه وفتح بابه وفَتَقَ مسائله الإمام أبو جعفر محمد الباقر، ثم من بعده ابنه الإمام جعفر. وقد أمليا على أصحابهما قواعده، إلخ»[1].

إن هذه المواقف التمجيدية يفسّرها، لا محالةَ، التعصّبُ المذهبي ولكن منشأها في الأصل أنها تقوم على سؤال مغلوط لأنه يقبل في ميدان الإنتاج الفكري ما يقبله في ميدان الطبيعة أيّ التولّد الذاتي، بينما الإقرار بمبدإ التراكم المعرفي يؤدّي إلى البحث عن القفزة التي يحقّقها هذا أو ذاك من المفكّرين، وعمّا أضافه هو فأحدث نقلة غطّت على فضل أسلافه، ثم البحث عن حدود هذا الإنتاج التاريخي وعن نقائصه لمحاولة تداركها.

وعلى هذا الأساس سنقف في مرحلة أولى على المجالات التي كان فيها الشافعي متّبعاً ونردفها بمواطن إبداعه، قبل تلمّس السبل لتجاوز ما يبدو لنا اليوم خطأ يتعيّن تصحيحه أو نقصاً يحسن تلافيه.

---

(1) انظر هذه الأقوال وغيرها في د. مصطفى سعيد الخن، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، ط5، بيروت 1409/ 1989، ص123-126.

لقد ظهر الإسلام في بداية القرن السابع الميلادي في منطقة تعجّ بالديانات والمعتقدات الوثنية منها والثنوية والتوحيدية، وكان لكل ديانة منها كهنوت يحدّد ما يعتبره الإيمان القويم ويقوم بوظائف اجتماعية وسياسية من أهمّها الإشراف على التقاضي بين المتخاصمين من أهل ملّته. فقد كان نفوذ الكهنوت الزرادشتي قويًّا في بلاد فارس وتتداخل سلطته مع سلطة الأكاسرة تداخلاً عضويًّا على نحو لا يختلف اختلافاً جذريًّا عمّا كان سائداً في الديانة المصرية القديمة زمن الفراعنة، وكانت المسيحية في فلسطين والشام ومصر وبعض مناطق العراق والجزيرة العربية دين الإمبراطورية البيزنطية الرسمي منذ عهد قسطنطين في بداية القرن الرابع الميلادي، بينما كان اليهود المنتشرون في بلدان الشرق الأوسط منعكفين على تدوين تعاليم الأحبار في ما سيُسمّى التلمود الشارح والمحدّد للتشريعات التي وردت في التوراة ويعتبر اليهود أنفسهم ملزمين بتطبيقها تطبيقاً حرفيًّا رغم عدم خضوعهم لسلطة مركزية مجسّمة في دولة خاصّة بهم.

وقد قاوم الإسلام هذه العقلية التي توكل إلى رجال الدين دور الوساطة بين العبد وربّه، وأكّد القرآن الكريم في مناسبات عديدة على مبدإ المسؤولية الفردية التي لا يُغني فيها اتِّباع الآخرين مهما علا شأنهم في الدنيا وبلغت درجة ورعهم وتقواهم. جاء الإسلام ثورةً كبرى على التقليد، فحثّ على الأخلاق الفاضلة واعتبر النية الصادقة أساس السلوك الاجتماعي القويم، وحثّ على التيسير في العبادة منكراً الغلوّ في الدين، وأبطل العديد من المحرّمات المتعلّقة بالمأكل والمشرب. وكان نبيّه، رغم مسؤوليّاته الجسيمة في بناء

أمة، القدوة والمثال والأُسْوَة الحسنة يزوّج المعسر على ما معه من القرآن، ويُوصي بالرفق والرحمة ويعفو ويصفح، ويستشير أصحابه ويقرّ بخطئه متى أخطأ، لم يعتبر نفسه سوى بشر رسول جاء بشيراً ونذيراً لا مشرّعاً ولا جابياً.

وكانت المجموعة المؤمنة الأولى في المدينة في حاجة إلى سلطة أدبية تحتكم إليها فيما لا بدّ أن ينشأ بين أفرادها من نزاعات ويحدث بينهم من مشاكل، فكان الرسول هو الذي يجسّد هذه السلطة بصفة طبيعية على غرار ما عهده العرب من اعتراف بسلطة الحَكَم في نطاق النظام القبلي. ولكن الفرق بين الحَكَم القَبلي والرسول أنّ الأول محتاجٌ إلى تزكية المتحاكمين إليه فحسب، بينما تمتع الثاني إلى جانب هذه التزكية بتوجيه الوحي في العديد من الحالات. والمتمعّن في الآيات التي تتعلّق بقضايا كان على الرسول البتّ فيها يلاحظ أنها تَقْرن باستمرار الحُكم المناسب بتوجيهات سامية، من أهمّها العفو والإصلاح والإحسان والعدل، كما يلاحظ أن أحكامها قد تختلف من مقام إلى آخر مراعية الملابسات الخاصة والمصلحة العامة في الآن نفسه.

كانت فترةُ الوحي إذن فترةً استثنائية متميّزة بكل معاني التميّز، ووجد المسلمون أنفسهم بعدها في وضع يختلف اختلافاً نوعيًا عن الوضع الذي كان فيه الرسول بين ظهرانيهم، ولكنّ الاستنارة بأحكامه كانت ممكنةً لقرب العهد من ناحية، ولتشابه القضايا من ناحية ثانية. لكن ما إن اتسعت حركةُ الفتوح واتسعت رقعةُ البلاد الإسلامية واعتنقت الإسلامَ أجناسٌ متعدّدة تحمل معها إرثاً حضاريًا مختلفاً وتواجه مشاكل لا عهد للمسلمين الأوائل بها، حتى عسر على

الخلفاء والولاة والقضاة، بعد فتور الحماس الأول واستقرار الأمر للحكم الجديد، الاكتفاءُ بما نصّ عليه القرآن أو حكم به الرسول. وتعدّدت بذلك الاجتهادات الفردية وتنوّعت إلى درجة أصبح معها القاضي في ناحيةٍ ما يحكم بنقيض ما يحكم به قاضي ناحيةٍ أخرى في قضية من نفس النوع. وهكذا تمّ ما لم يكن منه بدّ، أيّ السعي إلى توفير ضوابط تحدّ من اختلاف الأحكام وتقرّب بعضها من بعض، إن لم توحّدها توحيداً كاملاً. وبعبارةٍ أخرى، فإنّ تحوّل الدين بصفة تدريجية إلى مؤسسة قد أفرز محاولات تقنين ما لم يكن في الأصل سوى توجيهات أخلاقية عامة، ونهض بهذه المهمة على نحو يعرفه المؤرّخون معرفةً دقيقة.

ولنضرب على ذلك بعض الأمثلة: جاء في سورة البقرة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ [البَقَرَة: 178]. ومن الواضح أن هذه الآية تضع قاعدة عامة تتعلّق بالقصاص في القتلى، ولكنها تربطها بقيم تحدّ من تطبيقها، هي قيم العفو واتّباع المعروف والإحسان والتخفيف والرحمة، ما كان بوسع الفقهاء إقحامها في الأحكام التي استنبطوها من القرآن لأنها تستعصي على التقنين. وبذلك حصل الانحراف عن مقصد النصّ الشامل إلى فهم يتلاءم وطبيعة الأحكام البشرية الجافة التي لا دخل فيها لمثل تلك القيم والاعتبارات الأخلاقية.

ولم يجد الفقهاء في القرآن ما يتعلّق بالقصاص في الجروح سوى آية المائدة الخاصة بما كُتب على اليهود في التوراة: ﴿وَكَتَبۡنَا

عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45]، فاضطروا نظراً إلى النظرة الإخبارية الصريحة التي وردت فيها الآية إلى اللجوء إلى مبدإ «شرعُ من قبلنا شرعٌ لنا ما لم يُنسخ»، ليتسنّى لهم الاستناد إلى النصّ، بل استقرّ في الضمير الإسلامي أنّ من لم يحكم من المسلمين بما أنزل الله فهو ظالم فاسق كافر، والحال أن هذه الصفات خاصة باليهود والتوراة، وأن التشريع لم يحتلَّ في القرآن البتة مكانة تقرب من مكانته في سفر تثنية الاشتراع مثلاً، بحيث يكون ما أنزل الله من التشريعات شاملاً لتفاصيل العبادات والمعاملات.

وحتّى عندما تكون آياتُ الأحكام صريحة، وبقطع النظر عن الدعوة إلى القيم المرتبطة بها والملازمة لتلك الأحكام، فإن الفهم السائد في فترة نشوء الفقه وبعد استقراره أن أيّ حكم تفصيلي لم يرد لفضّ مشكل قائم زمن الوحي ولتوجيه المسلمين نحو الحلول العادلة التي تضمّ كرامة الأفراد وسلامة المجتمعات فحسب، وإنما هو حكم يتعيّن تطبيقه بقطع النظر عن الظروف والملابسات، حتى إن أدى الأمر إلى التعسّف ولم يكن هناك سبيل إلى تطبيقه حسب منطوق النص، كما هو الشأن في مسألة العَوْل في المواريث، إذ المفروض لو كان المراد الإلٰهي إلزام المسلمين بأحكام قارّة لا تتغيّر أن تكون هذه الأحكام قابلة للتطبيق في جميع الحالات بدون استثناء، وأن يكون نصيب كلّ واحد من الورثة نصيباً لا يلحقه النقص مهما كانت قيمةُ الموروث وطبيعته ومهما كان عدد

المستحقّين، بينما يمتنع إيفاء كلّ مستحقّ ما نصّت عليه آيات المواريث امتناعاً طفيفاً أحياناً وامتناعاً بالغاً أحياناً أخرى(2).

إن هذه الأمثلة الثلاثة هي في الواقع نماذج لما أدّى ويؤدّي إليه الفهم القانوني للنصوص القرآنية من تفقير لها بطرح أبعادها الأخلاقية والدينية في القصاص في القتلى، إلى تحميلها ما لا تحتمل وتعميم الحكم الوارد فيها على سبيل الإخبار عن أمّة سابقة في القصاص في الجروح، وإلى التعسّف عليها في إرادة تطبيق آيات المواريث بكل ثمن ومهما بَعُد الواقع عن الصور التي تعلقت بها أحكام خاصة.

لكن ما السبب في فرض هذا الفهم نفسَه على ضمائر المؤمنين وتأويل القرآن تأويلاً منغلقاً يركّز الاهتمام على عدد محدود من الآيات المبتورة أحياناً دون سائر النصّ ومجمل هدايته؟ إن تحوّل الدين إلى مؤسّسة كان يقتضي هذا المنحى لا محالة كما أسلفنا، إلا أن البيئة التاريخية التي حصل فيها هذا الفهم لم تكن توفّر سوى هذا الأنموذج. ومعنى ذلك أنّ استناد التنظيمات الاجتماعية إلى مبرّرات دينية مباشرة كان يُعتبر أمراً طبيعيًّا ولا يُثير

(2) انظر سورة النساء 11 ـ 12 و176 وقارن بالحالتين اللتين يذكرهما مثلاً ابن تيمية في **مجموع الفتاوى**، ط. الرباط، د.ت. ج31، ص337: الحالة الأولى امرأة توفيت وخلفت زوجاً (له الربع أو 3/ 12) وابنتين (لهما الثلثان أو 8/ 12) ووالدتها (لها السدس أو 2/ 12) فيكون المجموع 13/ 12). والحالة الثانية المعروفة بذات الفروخ: امرأة ماتت وخلفت زوجاً (له النصف أو 3/ 6) وأمّاً (لها السدس 1/ 6) وأختاً شقيقة (لها النصف أو 3/ 6) وأختاً لأب (لها السدس 1/ 6) وأخاً وأختاً لأم (لهما الثلث أو 2/ 6). فيكون المجموع 10/ 6)!

في نفوس الناس أيّ إشكال مهما اختلفوا في مستوى العقائد ومهما كان الدين الذي ينتسبون إليه. وبعبارة أخرى فنحن هنا بإزاء فهم تاريخي للرسالة المحمدية حدّدته عوامل مشتركة بين أتباع مختلف الأديان في ظروف معيشية متقاربة تقوم على الزراعة والتجارة والرعي والصنائع البسيطة، كما حدّده مستوى الوعي بتميّز الإسلام ودفعه البشرية قاطبة إلى درجات أسمى من الحرية والمسؤولية.

من هذه الناحية إذن لم يشذّ الشافعي عن أهل عصره، وأنى له ذلك! بل كان متّبعاً بحكم العقلية السائدة ما كان محلّ إجماع بين الفقهاء خصوصاً والمسلمين عموماً، بقطع النظر عن الاختلافات التي كانت بينهم فيما دون هذا المستوى من المعرفة الضمنية، باعتبار أنه لم يكن هو ومعاصروه يتصورون إمكانية خلافها مجرد التصور، وهم الحريصون على أن يكون سلوكهم مطابقاً للمشيئة الإلٰهية ومنسجماً مع التعاليم القرآنية بحسب ما يؤدّيهم إليه اجتهادهم في فهمها، لما يترتّب على ذلك من إضفاء صبغة من القداسة على ما هو في حقيقة الأمر تأويل بشري صرف من بين التأويلات التي يسمح بها النصّ التأسيسي.

وإذا كان ذلك كذلك، وكلّ الدلائل تشير إلى أن مسار الفكر الإسلامي قد خضع بالفعل عند الشافعي وعند الأجيال الأولى من المسلمين لهذا الاتجاه الذي أوضحنا خطوطه العريضة في كثير من الإيجاز، ففيم يتمثّل إبداعُ الشافعي؟

لعل أهمّ مظهر من مظاهر إبداعه إنما هو صياغته هذا الموقف السائد من النص القرآني بما يحتوي عليه من فهم لوظيفة الدين

وتأويل لنصوصه صياغة نظريّة عبّر عنها بقوله: «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة. وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتِّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ فيه بالاجتهاد، والاجتهاد القياس»[3]. وبذلك جعل كلّ أفعال العباد لا تخرج عن كونها حلالاً أو حراماً أو مباحاً ويقع المندوب بين الحلال والمباح بينما يقع المكروه بين المباح والحرام. ونظراً إلى أن الآيات القرآنية المتضمّنة للأحكام محدودة العدد ولا تشمل كلّ النوازل فإنه ارتقى بالسُنّة إلى منزلة الكلام الإلٰهي مضطرّاً إلى قبول أحاديث الآحاد لما ورد فيها من تفصيلات لم يذكرها القرآن، واستند إلى الإجماع فيما لم يأتِ فيه قرآن أو سُنّة أو فيما يُحتاج فيهما إلى ترجيح تأويل على آخر، ثم شرّع التحليل والتحريم بالقياس على معنى الحلال والحرام المنصوص في الكتاب والسُنّة[4].

وقد يبدو هذا الترتيب التفاضلي لأصول الفقه مع حصرها في أربعة أمراً بديهيًا بالنسبة إلى من نشأ على قبول هذه المنظومة والتسليم بها دون نقاش للأسس التي قامت عليها، ولكنّ الأمر لم يكن كذلك في عصر الشافعي، حيث كان التفكير الفقهي يتلمّس طريقه عبر التجارب المختلفة، وكان يتأرجح بين مدرستين كبيرتين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث. ولم تكن المسلّمةُ التي تقتضي أن

(3) الشافعي، **الرسالة**، تحقيق أحمد شاكر، ط2، القاهرة 1399/ 1989، ص477. وقارن بـ: ص20.

(4) المصدر نفسه، ص40: «فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم ينصّ فيه بعينه كتاب ولا سُنّة أحللناه أو حرّمناه».

يكون لكل نازلة حكم لازم مسلّمةً صريحة معبَّراً عنها تعبيراً دقيقاً قبل الشافعي، بقدر ما كانت مسلّمة ضمنية يبتعد عنها الواقع والممارسة حيناً ويقتربان منها حيناً آخر. ولعلّها لم تتّضح في الأذهان بصفة تدريجية إلا بعد قيام الدولة العبّاسية وحرص خلفائها على أن تكون التشريعات فيها ذاتَ مستند إسلامي، بعد ما كانت سياسة جُلّ الخلفاء الأمويين تقوم على مبدإ ترك الحبل على الغارب في هذا الميدان، وعدم التدخّل في كلّ ما يمسّ المجال الديني إلا ما كان يمس مصالحهم بصورة مباشرة.

ومن الطبيعي أن يكون تنظير الشافعي تنظيراً يفتقرُ إلى التدقيق والتفصيل والترتيب المنطقي الصارم، وهي الصفات التي يمتاز بها كتاب مثل «المستصفى» للغزالي وكتب أصول الفقه المتأخّرة بصفة عامة، ولكن فضله رغم ذلك لا يُنكر لأنه استطاع أن يبلور عدداً من أهمّ القضايا التي تعترض المتصدّي لاستنباط الأحكام الفقهية، وأن يبيّن بالاعتماد على أمثلة كثيرة المنهج الذي يتعيّن توخّيه في ممارسة نصوص الكتاب والسُنّة. فالتمييز بين العام والخاص من النصوص القرآنية يحتاج إلى معاييرَ عمل على توضيحها، وكذا الشأن في التمييز بين النهي الذي قُصد منه التخيير في السُنّة والنهي الذي قُصد منه التحريم، كما أن طرق الاستدلال والقياس التي ستتطور بعده متأثّرة بالمنطق اليوناني كانت في حاجة إلى من يُرسي معالمها ويثبت دعائمها. وفي ذلك تكمنُ عبقرية الشافعي لأنه وضع هذه القوانين الكلّية على غير مثال، واستطاع بثاقب ذهنه أن يلتقط المؤشّرات المتناثرة في عصره وعند سابقيه ليؤلّف بينها ويشيّد صرحاً أصوليًّا شامخاً سيكون اللاحقون له عالة فيه عليه. فكان

بمستوى التجريد الذي بلغه فاصلاً بين مرحلتين: مرحلة البدايات المتعثرة ومرحلة النضج والاكتمال.

وعلى هذا الأساس فإنه لا يضيرُ الشافعي في شيء أن نتبيّن اليوم وبعد مضيّ أكثر من اثني عشر قرناً على وفاته ثغرات في منهجه، أو أن نكون غير راضين عن هذا الجانب أو ذاك من تفكيره، فتلك سُنّة الحياة لا تعرف الثبات والجمود، ومَن لم يساير تطورها طحنته طحناً وتركته على هامش التاريخ. والحقّ أنّ المآخذ التي نعتبر من المشروع تسجيلها إنما هي مآخذُ على الذين يقلّدون الشافعي تقليداً أعمى، رغم الفوارق الشاسعة بين عصره وعصرهم وظروفه وظروفهم، أكثر مما هي مآخذ على الشافعي نفسه.

فعندما يؤكّد هو أن «جهة العلم الخبر» على حد تعبيره[5] فإن ثقته في الأخبار وتقديمها على ما سواها من وسائل المعرفة أمر طبيعي جداً في عصره، وإنما العيب كلُّ العيب على من يجهل اليوم أو يتجاهل الخطوات العملاقة التي قطعتها العلوم الإنسانية، وخاصة منها علم النفس في العقود الأخيرة، والتي كشفت بالتجربة والاختبار والبراهين الساطعة عن الدوافع المتعدّدة الكامنة وراء عملية إخبار الإنسان عن ذاته وعن غيره، وعن أسباب الخطأ الذي يعتري الخبر عن حسن نيّة وعن غير قصد، ممّا يحمل حملاً على إعادة النظر جذريًّا في مفهومَي الصدق والكذب كما كان يتصوّرهما القدماء، ويدعو بالتالي إلى إزاحة الخبر من المرتبة الأولى التي أولاها إياه الشافعي بصفته جهة العلم أو السبيل إلى المعرفة اليقينية

(5) المصدر نفسه ص39 وص507 مثلاً.

الثابتة، وإلى إحاطته في كلّ الحالات بضمانات تتعلّق بمحتواه ومتنه لا بسنده وشكله فحسب. ونحن مدركون للنتائج الخطيرة المترتّبة على العدول عن منهج الشافعي في هذا المضمار، ولكنّ تقديرنا أن مواجهة المشكل بجرأة ونزاهة أفضل من التعامي عنه، وأن طرحه على بساط النظر أسلم من تغييبه.

أمّا تمييز الشافعي بين علم العامة الذي «لا يسع بالغاً غير مغلوب على عقله جهلُه»[6] ـ وهو ما سيطلق عليه بعده تعبير «المعلوم من الدين بالضرورة» ـ وعلم بعض الخاصة الذي هو درجة «إذا قام بها من خاصتهم مَن فيه الكفاية لم يُحرَج غيره ممن تركها»[7] فقد انبنت عليه النظرية الفقهية القائلة بتفاوت التكليف، أيّ بعدم تساوي المسلمين في الحقوق والواجبات، وتشكّلت على أساسه هيئة شبه كنسية بما أنها ترى نفسها وتراها السلطة السياسية كما يراها عمومُ الناس مؤهّلة أكثر من غيرها لتأويل النصوص الدينية، وإن لم تكن هذه الهيئة المُكوَّنة من رجال الدين وعلمائه مهيكلة في إطار مراتبي صارم. صحيح أنه لا يسع جميع المسلمين على اختلاف مستوياتهم الذهنية واهتماماتهم، ولا سيّما في بيئة كانت الأمية فيها منتشرةً على نطاق واسع، أن يكونوا مؤهّلين بنفس المقدار لفهم النصوص وخاصة تأويلها حسب نفس المنظور، وأنّ وجود فنيين ومختصّين أمر لا مناص منه في كلّ مجتمع بلغ مستوى معيّناً من التعقيد في المجالات المادية والنظرية على السواء، لكن شتّان بين عالم يُبدي رأياً أو وجهة نظر مدعّمة والناس أحرار في

(6) المصدر نفسه ص357.
(7) المصدر نفسه ص360.

موافقته أو مخالفته، وعالم يُعتبر رأيه مُلزِماً ويسمح لنفسه بالتحليل والتحريم بدعوى أنه إنما يقتصر على استنباط الأحكام فحسب، وأن الله وحده هو المشرّع.

والغريب أن الشافعي وسائر المفسّرين برّروا هذه الوظيفة التي يتولاها الفقهاء بآية لم يراعوا سياقها وأسقطوا عليها اهتمامات ما كانت موجودة البتة زمن الوحي. فقد جاء في سورة التوبة: ﴿وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبَة: 122][8]، والتفقّه في الدين ليس بأية حال ما كان يقوم به الفقهاء من استنباط الأحكام المتعلّقة بظاهر الأعمال، بل هو، كالإنذار، غايته الاستنفار الذي يحضّ عليه القرآن للدفاع عن الإسلام في وجه أعدائه من المشركين يومئذٍ.

على أنّ المأخذ الرئيسي الذي يمكن تسجيله على المنهج الأصولي الذي بلوره الشافعي يتمثل في نتيجة لم يكن هو ولا معاصروه بقادرين على التنبه إليها، ولكنّها تحقّقت بالفعل عبر التاريخ الإسلامي، وهي حصر المباحث الفقهية في جزئيات العبادات وعدد محدود من المعاملات، واقتصار النظام القضائي الإسلامي على البتّ في مسائل الأحوال الشخصية من نكاح وطلاق وإرث وما إليها، وفي عدد ضئيل من الجرائم التي تعلّقت بها حدود. فكان أن أُطلقت يدُ القاضي في ما سواها من الجنايات يعزّر فيها بدون ضابط، وأن نشأت على هامش القضاء مؤسّسات لا

(8) انظر المصدر نفسه ص365-366.

تراعي التوجيهات القرآنية والأخلاق الإسلامية بقدر ما تراعي مصالح الساسة وذوي النفوذ والجاه وأهواءهم، مثل ديوان المظالم أو النقابة على ذوي الأنساب أو الزعامة على القبائل والعشائر. وكان كذلك أن خرج من دائرة التشريع الإسلامي كلّ ما يمسّ تنظيم الحكم تنظيماً يضمن التداول السلمي عليه ويضمن عدم استبداد الحكّام وظلمهم وحتى عبثهم.

إنه لمن غير المقبول اليوم أن نتمسّك بمنهج الشافعي الأصولي وأن نكتفي بتطعيمه بما يبدو لنا ملائماً لروح العصر، فلذاك المنهج منطقه الداخلي وتماسكه ولا يتسنّى تنقيحه دون تشويهه. ونكرّر أن ما كان فيه الشافعي متّبعاً وما كان فيه مبدعاً على السواء بناء أصولي بشري تاريخي وثيق الصلة بظروف القرن الثاني، ولا يُتصوَّر الآن أن نحتفظ بما جاء فيه على علاّته. انظر مثلاً إلى ما يقوله ـ على سبيل التأكيد واتِّباع السُنّة ـ في عاقلة الجاني[9] كيف أنه مرتبط متين الارتباط بالنظام القبلي المرتكز على التضامن بين أفراد القبيلة في السرّاء والضرّاء، وأنه أضحى بلا معنى في مجتمع منتظم في الحواضر الكبرى الحديثة على أسس أخرى لا دخل فيها للروابط الدموية والعلاقات القبلية. وبالتالي، فإن فهم الكتاب والسُنّة وتأويلهما على نحو فهم الشافعي وتأويله لا يؤدّيان إلّا إلى مأزق منهجي لا عهد للأسلاف به.

لقد كانت منظومةُ الشافعي الأصولية صالحةً ما كانت الظروف التاريخية مشابهة لظروفه، إلا أن تغيّر هذه الظروف تغيّراً

(9) المصدر نفسه ص528-529.

جذريًّا تحت وطأة الثورات الصناعية والتقنية والإعلامية وما يشهده العالمُ من تحوّلات في أنماط المعيشة وفي القيم المجتمعية وفي الوسائل المعرفية، كلّ ذلك يحتّم إعادة النظر في تلك المنظومة ونقدها. فلم يعد باستطاعة المؤمن في عصرنا أن يقرأ كتابه عبر معايير القدماء ومن خلال نظرتهم إلى الكون، والحال أن الزمن قد تكفّل بتجاوز هذه وتلك تجاوزاً لا أمل فيه أن يستردّا إشعاعهما ومصداقيتهما.

إننا لا نُنكر فضلَ التراث الفقهي والأصولي في الاستجابة لنداء الدين، وفي العمل على الخضوع للمشيئة الإلٰهية بحسب ما أدّى إليه الاجتهاد ووجّه إليه حسن المقصد، بل نقرّ أنه حقّق، بالإضافة إلى ذلك، التوازنَ المجتمعي والانسجام واللحمة بين أفراد الأمة الإسلامية ووحدة المشاعر والطقوس رغم اختلاف الأجناس والثقافات. ولئن شكّل التصوّف في القرن الثالث بالخصوص ردّ فعل على جفاف الفهم الفقهي والقانوني للإسلام، وتوقاً إلى تديّن مُدَخْلن لا يُكتفى فيه بظاهر العبادة، فإنه سرعان ما أمكن التوفيقُ بينهما على أيدي أمثال القشيري والغزالي، وذلك بتقريب الشِّقّة بين الحقيقة والشريعة وبين الباطن والظاهر. ومثّلت الفلسفة المتأثّرة بالمقولات اليونانية تحدّياً آخر لنفس هذا الفهم الفقهي، ولكنه كان تحدّياً محدوداً في فئة قليلة من جهة، وتمّ التغلب عليه من جهة ثانية عن طريق ربط الجسور بين الحكمة والشريعة، فلم تبقَ على هامش إسلام الأغلبية إلا بعض الحركات المتطرّفة التي تنشأ من حين إلى آخر ثم تنطفىء دون أن تخلّف آثاراً تُذكر.

وقد تُغري هذه الغلبة التي كانت للفقهاء والمحدّثين ودُعاة الاقتداء بالسلف والنسج على منوال الماضي في تأويل النصوص وممارسة الدين، بمواجهة التحديات الحديثة التي تواجه التفكير الفقهي والأصولي الموروث بنفس الأساليب التي جُرّبت فصحّت، لولا أن هذه التحدّيات بأيٍّ صورة قلّبتها أبعد مدى وأعمق وأخطر، نظراً إلى فقدان المنظومة التقليدية شيئاً فشيئاً لمرتكزاتها المادية والرمزية معاً، في الاقتصاد والسياسة والتعليم والمعمار والقيم المجتمعية وفي كلّ نواحي الحياة تقريباً، تلك المرتكزات التي كانت ملازمة لها في القديم والتي كان وجودها واستقرارها من أهمّ أسباب غلبتها.

ونحن لم نزد في هذه العُجالة على أن نبّهنا إلى جسامة المهمّة الملقاة على كاهل الفكر الإسلامي وهو يبحث في ماضيه، وحاولنا تشخيص القضية المطروحة عليه اعتماداً على مثال رسالة الشافعي، باعتبار أن التشخيص الصحيح هو الخطوةُ الأولى في الوصول إلى حلول ملائمة، وأن البحث الدائب عن هذه الحلول مسؤولية مشتركة لا مهرب لعلماء المسلمين الواعين من تحمّلها، ولا يجدي بحال طمسها عن طريق الخُطَب الرنّانة واجترار الأقوال المحفوظة، إذ الواقع دوماً أصلب من الكلام ولا طاقة لك على إخضاعه إلا متى استوعبت نواميسه واهتديت إلى أقوم المسالك في الاستفادة منها.

حدودُ الاجتهاد عند الأصوليّين والفُقهاء

قد يبدو من خلال عنوان هذا البحث أنه متعلّق فقط بالتعريفات التي أقرَّها الأصوليون والفقهاء للاجتهاد، أو بالمدى الذي ينبغي في نظرهم أن لا يتعداه المجتهد، فيكون بذلك بَحْثاً تاريخيًّا بَحْتاً. ولكننا في الواقع وإن انطلقنا مما أتى في عدد من الكتب المعتمدة في هذا الموضوع فإنما اعتبرنا ذلك مدخلاً إلى وضع قضيّة الاجتهاد في إطار إبستيمولوجي ومعرفي هو الكفيل في نظرنا بالخروج بها من العموميات التي لا طائل من ورائها، وبرفع اللبس المحيط بها في الأذهان والمؤدّي في أغلب الأحيان إلى التراشق بالتهم وإلى حوار الصُمّ.

ويجدر بنا في البداية أن نقف قليلاً عند الوضع التاريخي الذي نشأت عنه مُسلّمات ما زالت تعمل بعمق وعن غير وعي أحياناً في الضمير الإسلامي. فقد تميز المجتمع في العهد المدني بالتوق إلى ملاءمة مختلف أوجه الحياة للإرادة الإلٰهية كما جاء بها الدين الجديد، وانتقل الإسلام من مجرد الدعوة إلى التوحيد في العهد المكّي إلى منظومة اجتماعية دينية شاملة. ولم يكن ذلك بالأمر الغريب عن العصر ولا بدعة في الديانات الكتابية، فلقد كان المجتمع اليهوديّ قبل الشتات، ثم في التجمعات اليهودية المتناثرة،

حريصاً على تطبيق الشريعة الموسوية بكل دقائقها. ومنذ القرن الرابع الميلادي أصبحت المسيحيةُ كذلك دينَ الدولة الرسميّ وسعت إلى أن يكون طابعها هو السائد في مختلف أوجه النشاط الفردي والاجتماعي. فكان التجاء المسلمين إلى إضفاء شرعية دينية على مؤسساتهم الجديدة عملاً يتسمُ بالبداهة باعتباره الحلّ الوحيد المتوفّر في ظروف قيام تلك المؤسسات.

ومعنى ذلك أنه لم يكن من الممكن أن يخطر ببال الأجيال الإسلامية الأولى أن النظام السياسي الذي فرضه ميزانُ القوى إنما هو نظام من جملة الأنظمة وليس النظام الوحيد الذي يقتضيه الإسلام. كما أن تلك الأجيال قد واجهت مع حركة الفتوح أوضاعاً مستجدّة وتأثرت في الحلول التي ارتضتها لها بأربعة أنواع من العوامل: تأثرت أولاً بالقيم الإسلامية كما جاء بها القرآن وطبّقها الرسول في حياته، وتأثّرت ثانيًا بما ورثته عن «الجاهلية» العربية من سلوك وعادات وأساليب ونظم، وتأثرت ثالثاً بما حملته العناصر البشرية غير العربية التي دخلت الإسلام من تقاليد ونظرة إلى الكون ومناهج في العمل والتفكير، وتأثّرت رابعاً بما فرضته أنماطُ الإنتاج في المجتمعات الزراعية والرعوية والتجارية الموجودة آنذاك.

تضافرت إذن كلّ هذه العوامل على تكييف المجتمع الإسلامي الناشىء وانصهرت تدريجيًا في صلب بناء واحد متكامل ذي طابع إسلامي متميز. إلا أن الضمير الإسلامي قد غيّب العوامل التاريخية البحتة ولم يحتفظ إلا بالعامل الأول الديني، فاعتبر كلّ هيكل يرتدي اللباس الإسلامي هيكلاً إسلاميًا، ولم يرغب في أن ينبش عما وراء المظهر الخارجي من عناصر ومكوّنات غير إسلامية.

وينبغي أن نُلح في هذا المجال على أن عملية انصهار تلك العوامل قد تمّت بصورة براغماتية واضحة، فكانت الحلول تُستنبط حسب ورود المشاكل ولم تكن تستند إلى منهجية أصولية ثابتة، فكان الجسم الاجتماعي في نهاية التحليل هو المعدِّل لمختلف الحلول، وهو الذي يُحدث نوعاً من الإجماع عليها. ودامت الوضعية على هذا الحال قرابة القرنين إلى أن وضع الشافعي رسالته الشهيرة فقام فيها بالتنظير لقواعد الاستنباط، وكان بذلك المؤسّس الحقيقي لعلم أصول الفقه. يقول في ذلك فخرُ الدين الرازي: «كانوا قبل الإمام الشافعي يتكلّمون في مسائل أصول الفقه ويستدلّون ويعترضون ولكن ما كان لهم قانون كلّي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي علم أصول الفقه ووضع للخلق قانوناً كلّيًا يُرجع إليه في معرفة مراتب أدلّة الشرع. فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة أرسطاطليس إلى علم العقل»(1).

وربّما كان أهمّ مبدأ أقرّه الشافعي هو التالي: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة»(2). وأصبح هذا المبدأ منذ القرن الثالث مُسلّمةً لا سبيل إلى مناقشتها، فقبلها الضمير الإسلامي باعتبار أن الإسلام يقتضيها وانضمّ خلافها إلى ميدان «غير المفكَّر فيه»(3)، دون وعي بأن المرحلة التاريخية

---

(1) فخر الدين الرازي، **مناقب الشافعي**، ص54، نقلاً عن تقديم أحمد شاكر لرسالة الشافعي ط2، القاهرة 1399/ 1979، ص13.

(2) الشافعي، الرسالة، ص444.

(3) M.Arkoun, *Pour une Critique de la raison islamique,* Paris, 1984, p.307.

التي وُضع فيها ذلك المبدأ هي التي فرضته، وأن اختلاف العصر والظروف التاريخية وتطور العقليات يمكن أن يؤدّي إلى إقرار مبدإ مغاير.

إنّ أهمّ نتيجة ترتّبت على القول بأن «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم» هي غلبة المنهج الفقهي على سواه من سبل قراءة النص القرآني، فكانت آيات الأحكام ـ وعددها نحو الـ500 آية أيّ أقل من عُشر الآيات القرآنية ـ محل عناية خاصة، وباتت تمثّل مركز الثقل في القرآن على حساب الآيات التي تحتوي على الإرشاد والهداية، أو تلك التي تهتمّ بالأفق الأخروي وتغذّي البعد الديني البحت والمتعالي في الإنسان.

من ذلك مثلاً أن الآيات التي تتعلّق بالقصاص مشفوعة دائماً بالدعوة إلى العفو والرحمة، فنقرأ في الآية 194 من سورة البقرة: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ وفي الآية 40 من سورة الشورى: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾. ولكن ما رسخ في الأذهان من هاتين الآيتين ومثيلاتهما هو فقط أنّ العقاب يكون من جنس العدوان، أمّا الصبر وأمّا التقوى وأمّا العفو وأمّا الإصلاح فلم تكن من الأمور التي تخضع للتقنين واستنباط الأحكام، فلم تجد العناية الكافية، وتغلّبت عليها ضرورات التنظيم الاجتماعي والتنسيق بين ما يحكم به القضاة في النوازل التي تعترضهم[4].

إلا أنّ الفقهاء في بحثهم عن الحكم اللازم لكل ما ينزل

(4) انظر في هذا المجال أدناه: الإسلام والعنف.

بالمسلم لم يكونوا يستطيعون العثور على مبتغاهم في القرآن وحده نظراً إلى محدودية عدد آيات الأحكام. وهكذا اكتسبت السُنّة عند الشافعي ثم من بعده مكانة مماثلة للنصّ القرآني، ومنعت تأصيله على أسس جديدة لعلها أكثر ملاءمة لمنطق الدعوة الإسلامية ذاتها. يقول الشافعي: «كل ما سنّ رسول الله مما ليس فيه كتاب، وفيما كتبنا في كتابنا هذا من ذكر ما مَنَّ الله به على العباد من تعلُّم الكتاب والحكمة، دليل على أن الحكمة سُنّة رسول الله»[5]. ويقول في موضع آخر من الرسالة: «وما سنّ رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سَنَّهُ. وكذلك أخبرنا الله في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ صِرَٰطِ ٱللَّهِ﴾ [الشورىٰ: 52-53] وقد سنّ رسول الله مع كتاب الله وسنّ فيما ليس فيه بعينه نصّ كتاب»[6].

ولا يخفى أن اعتبار الحكمة التي جاءت في عدد من الآيات مقرونة بالكتاب هي السُنّة تأويل لا يخلو من التعسّف، مردّه حاجة المجتمع الإسلامي الناشىء إلى إضفاء المشروعية الدينية على الحلول والنُظُم التي ارتضاها وفرضتها ظروفه التاريخية، ولكنه ليس بالضرورة التأويل الصحيح الوحيد الذي يقتضيه القرآن. فقد جاء في سورة البقرة: ﴿ٱلشَّيْطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ وَٱللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [البَقَرَة: 268-269]. والحكمة هنا ليست مقصورة على النبي ولا علاقة لها بالسُنّة في معناها المتداول، أيّ ما أمر به النبي أو نهى عنه أو فعله

(5) الشافعي، **الرسالة**، ص32.

(6) الشافعي، **الرسالة**، ص88.

أو أقرّه، بل هي من فضل الله على عباده وكلّ سلوك يُرجى منه المغفرة والفضل والخير الكثير ويقوم على التدبر والذِكْر.

وممّا يدعم هذا التأويل أنّ الحكمة جاءت في نفس السورة متعلّقة بداود: ﴿وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: 251](7). ودالّة على ما اهتدى إليه وقومه من الثبات رغم قلّة عددهم في وجه الكافرين، وطلبهم أن يفرغ الله عليهم صبراً ويثبت أقدامهم وينصرهم. كما جاءت في القرآن متعلّقة بآل إبراهيم عامة(8) وبلقمان(9) وبعيسى(10).

أمّا الآيات التي وردت فيها الحكمة مقرونةً بالكتاب فهي أبلغُ في الدلالة على هذا المنزلق الذي انساق فيه التأويل الذي قرَّره الشافعي وقبله المسلمون بدون صعوبة، رغم ما فيه من إفراغ للنصّ القرآني من أبعاده الدينية المحضة وتوجيهه الوجهة الفقهية التقنينية.

فقد جاء في معرض الإخبار عن إبراهيم وإسماعيل وهما يرفعان القواعدَ من البيت دعاؤهما: ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [البقرة: 129] وورد المفهوم نفسه في آيات أخرى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا

---

(7) انظر كذلك: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُۥ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْحِكْمَةَ وَفَصْلَ ٱلْخِطَابِ﴾ [صٓ: 20].

(8) ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 54].

(9) ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَٰنَ ٱلْحِكْمَةَ أَنِ ٱشْكُرْ لِلَّهِ﴾ [لقمان: 12].

(10) ﴿وَيُعَلِّمُهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [آل عمران: 48]، ﴿وَإِذْ عَلَّمْتُكَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَٱلتَّوْرَىٰةَ وَٱلْإِنجِيلَ﴾ [المائدة: 110]؛ ﴿وَلَمَّا جَآءَ عِيسَىٰ بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُم بِٱلْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُم بَعْضَ ٱلَّذِى تَخْتَلِفُونَ فِيهِ﴾ [الزخرف: 63].

﴿مِّنكُمْ يَتْلُواْ عَلَيْكُمْ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُواْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 151]، ﴿لَقَدْ مَنَّ ٱللَّهُ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عِمـران: 164]، ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجُمُعَة: 2]. فإذا بالتزكية الملازمة لتعليم الكتاب والحكمة تُفصل عنهما وتُنسى لأنها محرجة وتستعصي على التصنيف إلى أنواع الحلال والحرام والمباح والمكروه والمندوب، مثلما يُتناسى الوعظُ المقصودُ من إنزال الكتاب والحكمة في قوله: ﴿وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَآ أَنزَلَ عَلَيْكُم مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْحِكْمَةِ يَعِظُكُم بِهِۦ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البَقَرَة: 231]، ويتركّز الاهتمام على نواحٍ من نفس الآية تعكس القيم الاجتماعية السائدة أكثر مما تسعى إلى الوفاء لروح النص القرآني. جاء في الجزء الأوّل من نفس الآية: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۚ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُواْ ۚ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ ۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا ۚ وَٱذْكُرُواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ﴾ [البَقَرَة: 231] الآية، وإذا باهتمام المفسّرين ينصبّ على تحديد الأجل والعِدّة وظروف الرجعة في الطلاق وما إلى ذلك(11)، وفُهمت «آيات الله» على أنها «فصوله بين حلاله وحرامه وأمره ونهيه» وتُرك الوعظ المصرّح به في الآية لتحلّ محله أحكام فقهية ثابتة مستنبطة من السُنّة بعد أن اعتُبرت ملزمة في جميع تفاصيلها.

---

(11) انظر أنموذجاً لهذا التفسير في: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط2، القاهرة، 1373/ 1954، 479-483.

وإلى هذا الحدّ ينبغي أن نسجّل ثلاث نتائج خطيرة منجرّة عن هذه النظرة إلى القرآن والسُنّة على أنهما مصدر التشريع في الإسلام.

أولاً: أن القرآن قد تحول من كتاب دين يشتمل على قيم أساسية خالدة يمكن أن تُستمدّ منها مختلفُ التشريعات البشرية المتغيرة بتغيّر أحوال الناس والمجتمعات إلى كتاب يحتوي على قائمة من الوصفات والأحكام الجامدة التي يتعيّن تطبيقها حرفيًّا دون البحث عن الغاية منها أو علّة سنّها ومدى المصلحة المنجرّة عنها بدعوى قصور العقل عن إدراكها(12)؛

ثانيًا: أنّ السُنّة قد ارتقت إلى منزلة الكلام الإلٰهي(13)، وبات القدح في صحّة ما روي عن النبي من أقوال وأفعال ضرباً من الكفر، رغم المآخذ العديدة التي يحقّ للمسلم أن يسجلها على طريقة روايتها وعلى معايير الجَرْح والتعديل التي أقرها المحدّثون. وذلك لا يعني البتة أن هؤلاء المحدّثين كانوا مقصّرين في التحري، فلقد بذلوا جهوداً لا تُنكر في التثبت من مدى صحة الأحاديث التي بلغتهم حسبما توفّر لهم من وسائل معرفية، إلا أنهم لم يكونوا

(12) «إن الأمور الشرعية مبنية على المصالح التي لا علم للخلق بها» الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، بيروت، 1400/1980، 4/228. ويقول الشاطبي في **الموافقات**: «إن الشريعة مبنية على اعتبار المصالح، وإن المصالح إنما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذلك لا من حيث المكلّف إذ المصالح تختلف عند ذلك بالنسب والإضافات» ط بيروت، د.ت.، 4/106.

(13) «ثم ينظر في الكتاب والسُنّة المتواترة **وهما على رتبة واحدة**» الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، بيروت، د.ت، 2/392.

واعين كلّ الوعي بأن ما دَوّنوه إنما هو تمثّل (Représentation) معيّن للسُنّة وليس السُنّة ذاتها. وهو تمثّل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة وكيّفته المخيلةُ الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن، بالإضافة طبعاً إلى الاحتراز المشروع على اعتبار السُنّة مثل القرآن قائمةً وصفاتٍ وحلولٍ جاهزة ينبغي العمل بها بقطع النظر عن مقاصدها القريبة والبعيدة.

والطريف أنّ الأجيال الإسلامية الأولى قد شهدت إلى جانب القابلين للسُنّة منكرين لها، وأنّ السُنّة لم تكتسب صبغة القداسة دفعة واحدة بل كان ذلك تدريجيًّا بمرور الزمن وبعد أن نُسيت مواقف المنكرين. والشافعي نفسه يثبت هذا الموقف ويرد عليه فيقول في كتاب الأم: «قال لي قائل يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه: «قد وجدتك ومن ذهب مذهبك لا تبرّئون أحداً لقيتموه وقدمتموه في الصدق والحفظ ولا أحداً لقيت ممن لقيتم من أن يغلط وينسى ويخطىء في حديثه، بل وجدتكم تقولون لغير واحد منهم أخطأ فلان في حديث كذا، ووجدتكم تقولون لو قال رجل لحديث أحللتم به وحرَّمتم من علم الخاصة لم يقل هذا رسول الله (ص) إنما أخطأتم أو من حدَّثكم وكذبتم أو من حدَّثكم، لم تستتيبوه، ولم تزيدوه على أن تقولوا له بئسما قلت. أفيجوز أن يفرق بين شيء من أحكام القرآن، وظاهره واحد عند من سمعه، بخبرِ مَنْ هو كما وصفتم فيه وتقيمون أخبارهم مقام كتاب الله وأنتم تعطون بها وتمنعون بها؟ قال: لا أقبل منها شيئاً إذا كان يمكن فيه الوهم ولا أقبل إلا ما أشهد به على الله كما أشهد بكتابه الذي لا يسع أحداً الشكّ في حرف منه أو يجوز أن يقوم شيء مقام الإحاطة

وليس بها»[14] ويُضيف في موضع آخر: «أحد الفريقين **لا يقيل خبراً وفي كتاب الله البيان** [...] فقال: من جاء بما يقع عليه اسم صلاة وأقل ما يقع عليه اسم زكاة فقد أدّى ما عليه لا وقت في ذلك ولو صلى ركعتين في كلّ يوم [...] وقال: ما لم يكن فيه كتاب الله فليس على أحد فيه فرض»[15].

وواضح أنّ هذا الموقف لم تكن له حظوظ في الانتشار والقبول لأن الدين بما هو مؤسّسة اجتماعية لا يسمح بهذه الحرية المطلقة ويقتضي وضع ضوابط تستند إلى حجّة أصولية فكانت السُنّة تلك الحجة؛

ثالثاً: أمّا النتيجة الثالثة المترتّبة على هذا المفهوم للقرآن والسُنّة فغير مقصودة ولا منتظرة ولكنها حقيقة واقعة في تاريخ المجتمعات الإسلامية، ألا وهي بروز صنف من المسلمين اعتُبر مؤهلاً دون عامة المؤمنين للتشريع باسم الله، واعتُبرت الأحكام التي يصدرها شريعة إلٰهية لا يجوز ردّها أو معارضتها. فكان الفقهاء والمفتون والقضاة و«رجال الشرع»، حسب المصطلح الذي كان سارياً في تونس، ينتصبون لبيان الحلال والحرام وإصدار حكم الله في مختلف المسائل المعروضة عليهم من أمور الدنيا والدين على السواء، فأصبحوا بذلك يقومون بوظيفة كنسية غير معترف بها في مستوى التنظير ومقبولة في مستوى الواقع والممارسة اليومية. وانتفى شيئاً فشيئاً الحرجُ الذي كان يشعر به علماء المسلمين حين

---

(14) الشافعي، **كتاب الأم**، ط2، بيروت، 1393/ 1973، ج7، ص273-274.
(15) المصدر نفسه، ص275-276.

يفتون ويدلون بآرائهم في القضايا التي تعترضهم، مثلما يدلّ عليه الخبر التالي: «قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: إذا كان الإمام قد قال: «من أصاب شيئاً فهو له» فأصاب رجل جارية، لا يطؤها ما كان في دار الحرب. وقال الأوزاعي: له أن يطأها، وهذا حلال من الله عزّ وجلّ، قال أبو يوسف: ما أعظم قول الأوزاعي في قوله: «هذا حلال من الله». أدركت مشايخنا من أهل العلم يكرهون في الفُتْيا أن يقولوا: هذا حلال وهذا حرام، إلا ما في كتاب الله عزّ وجلّ بيِّناً بلا تفسير. حدثنا ابن السائب عن ربيع بن خيثم ـ وكان من أفضل التابعين ـ أنه قال إياكم أن يقول الرجل إنّ الله أحلّ هذا أو رضيه فيقول الله له: لم أُحِلَّ هذا ولم أرضه، ويقول إن الله حرم هذا فيقول الله: كذبت لم أحرم هذا ولم أنهَ عنه. وحدّثنا بعض أصحابنا عن إبراهيم النخعي أنه حدّث عن أصحابه أنهم كانوا إذا أفتوا بشيء أو نهوا عنه قالوا: هذا مكروه وهذا لا بأس به، فأما أن نقول هذا حلال وهذا حرام فما أعظم هذا!»[16].

وما حصل بالفعل تاريخيًّا هو ارتقاء أحكام الفقهاء الأوائل ـ وخاصة منهم أصحاب المذاهب ـ إلى مستوى المقدّسات، وأدّى ذلك إلى قبول الإجماع أصلاً من أصول التشريع بقطع النظر عن النظريات المتباينة في شأنه: أهو إجماع الصحابة فقط، أم إجماع الأمة الإسلامية بإطلاق أو في عصر معين، أم إجماع العلماء[17].

---

(16) المصدر نفسه، ص351.

(17) انظر فصل «إجماع» في دائرة المعارف الإسلامية ط2 ـ 3/ 1048 ـ 1052 (بالفرنسية).

وكان إجماع العلماء في الواقع هو المعمول به إذ إن تكوينهم على نفس الأسس وخضوعهم لنفس المنهج في التفكير والتعامل مع النصوص قد أدّى إلى الانسجام المطلوب حسب نظرية التولّد (Reproduction) المعروفة لدى علماء الاجتماع[18].

أمّا السبيل إلى استنباط الأحكام من القرآن والسُنّة فقد كان عند جُلّ الأصوليين هو القياس. ولعلّه يحسن في هذا المقام الوقوف عند النظرية الظاهرية الشاذة في نفيها للقياس حيث إنها قد ذهبت بمنطق التشريع الديني إلى منتهاه ورفضت أن يعتمد حكم شرعي على غير مصدرَي التشريع. يقول ابن حزم: «**لا نازلة إلا وفيها نصّ موجود** ولو لم يكن كذلك لكان ذلك الحكم شرعاً في الدين ليس من الدين، وهذا تناقض»[19]. وهو خلاف ما أقرّه الشافعي وتبعه فيه جمهورُ الفقهاء من أن «كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم (ليس إذن بالضرورة نصاً موجوداً كما يرى ابن حزم) أو على سبيل الحقّ فيه دلالة موجودة». وتلك الدلالة هي التي يُتوصّل إليها عن طريق القياس، إذ يُضيف الشافعي إثر هذا القول مباشرة: «وعليه (أي على المسلم) إذا كان فيه (أي ما نزل به) بعينه حكم اتِّباعُه. وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحقّ بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[20] فهما حسب تعبيره «اسمان لمعنى واحد» ولذلك لا نعثر عنده على تعريف آخر للاجتهاد.

---

(18) انظر في هذا المجال P. Bourdieu, *La reproduction*, n. e., Paris, 1971.

(19) ابن حزم. **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، د.ت، ص658.

(20) الشافعي **الرسالة**، ص477.

ولكنّ ابن رشد الجدّ ـ وقد توفي سنة 520 أيّ بعد وفاة الشافعي بنحو ثلاثة قرون ـ يدقِّق الصلة بين القياس والاجتهاد فيقول: «والقياس لا يكون إلا ما رُدَّ إلى أصل نحو أُروش[21] الجنايات ونفقات الزوجات وما يحمل الرجل من العاقلة[22] من الدِّيَات وما أشبه ذلك. وكلُّ قايسٍ مجتهد وليس كلُّ مجتهد قايساً. فالاجتهاد أعمّ من القياس. فأما الرأي فهو اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم يرد فيه نصّ فلا يكون إلا بعد كمال الاجتهاد»[23].

وهكذا كان الخلاف عميقاً بين المذهب الظاهريّ وسائر المذاهب السُنّية في ما يتعلّق به الاجتهاد، فهو عند ابن حزم «استنفاد الطاقة في طلب حكم النازلة حيث يوجد ذلك الحكم» والمواضع التي توجد فيها أحكام النوازل هي: «القرآن وما حكم به رسول الله (ص) أو قاله أو فعله أو أقرّه وقد عمله»[24]، ولذلك كان شديداً على خصومه إذ يقول: «وموّهوا أيضاً بلفظة الاجتهاد فقالوا هذا ممّا يسوغ فيه الاجتهاد وهذا ممّا لا يسوغ فيه الاجتهاد.

---

(21) مفرده أرش: وقد عرفه ابن منظور بأنه ما ليس له قدر معلوم، وهو الذي يأخذه المشتري من البائع إذا اطلع على عيب في المبيع. وأرش الجنايات والجراحات جائزة لها عما حصل فيها من نقص، **لسان العرب** مادة أرش. وفي **تعريفات الجرجاني**، تونس، 1971، ص11، أن الأرش «اسم للمال الواجب على ما دون النفس».

(22) العاقلة: «أهل ديوان لمن هو منهم وقبيلُهُ يحميه ممن ليس منهم» الجرجاني، **التعريفات**، ص78.

(23) ابن رشد، **المقدّمات الممهّدات**، بيروت، د.ت. ص25.

(24) ابن حزم، **الإحكام**، ص1156.

قال أبو محمّد: حقيقة الأمر أنهم إن كانوا يعنون بالاجتهاد اجتهاد المرء نفسه في طلب حكم دينه في مظانّ وجوده ـ ولا مظانَّ لوجود الدين إلا القرآن والسُنّة ـ فقد صدقوا، والاجتهاد المذكور هو فرض على كلّ أحد في كلّ شيء من الدين، فهو قولنا. وإن كانوا يعنون بالاجتهاد أن يقول برأيه ما أدّاه إليه ظنه فهذا باطل لا يحلّ أصلاً في شيء من الدين. وإيقاع لفظة الاجتهاد على المعنى باطل في الديانة وباطل في اللغة وتحريف للكلم عن مواضعه»[25]، بينما كان الاجتهاد عند غيره من الأصوليين «بذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة» حسب الغزالي[26] أو «استفراغ الوسع في طلب الظنّ بشيء من الأحكام الشرعية على حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»[27]، والمجتهد فيه «كلّ حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي»[28] و«ما كان من الأحكام الشرعية دليله ظني تمييزاً له عما كان دليله منها قطعيًا كالعبادات الخمس ونحوها فإنها ليست محلاً للاجتهاد فيها لأن المخطىء فيها يعد آثماً، والمسائل الاجتهادية ما لا يعد المخطىء فيها باجتهاد آثماً»[29].

ومتى كان الأمر على هذا النحو فلا غرابة أن يحصل الاتفاق على أن «الاجتهاد مشروط بعدم النصّ»[30]، وعلى «أن المانع من

---

(25) المصدر نفسه، ص658.
(26) الغزالي، **المستصفى**، 2/ 350.
(27) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، 4/ 218.
(28) الغزالي، **المستصفى**، 2/ 354.
(29) الآمدي، **الإحكام**، 4/ 221.
(30) المصدر نفسه 4/ 229.

الاجتهاد دائماً هو وجود النصّ لا إمكان وجود النصّ»[31]، كما لا نستغرب أن يلتبس التقليد بالاجتهاد، وأن يسترجع الأصوليون باليد اليسرى ما أعطوه باليد اليمنى، فيقول الآمدي مثلاً: «أما التقليد فعبارة عن العمل بقول الغير من غير حُجّة ملزمة [...] وذلك كالأخذ بقول العامّي أخذ المجتهد بقول من هو مثله. وعلى هذا فالرجوع إلى قول النبيّ (عم) وإلى ما أجمع عليه أهل العصر من المجتهدين ورجوع العامّي إلى قول المفتي وكذلك عمل القاضي بقول العدول لا يكون تقليداً لعدم عُرُوِّه عن الحُجّة المُلْزِمة»[32].

ويكفي أن نستدلّ على ذلك بمثالين اثنين، مثال ابن رشد الحفيد (سنة 595هـ) الذي ألف ـ وهو الفيلسوف ـ «بداية المجتهد» فاقتصر فيه على إيراد الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بين المذاهب الفقهية مع بيان أدلّة كلّ فريق على اختياره. وقد وضح هدفه من هذا التأليف في المقدّمة فقال: «إن غرضي في هذا الكتاب أن أثبت فيه لنفسي على جهة التذكرة من مسائل الأحكام المتفق عليها والمختلف فيها بأدلّة والتنبيه على نكت الخلاف فيها ما يجري مجرى الأصول والقواعد لما عسى أن يرد على المجتهد من المسائل المسكوت عنها في الشرع. وهذه المسائل في الأكثر

(31) المصدر نفسه 4/ 235.

(32) المصدر نفسه 4/ 297. وقارن بما يقوله ابن حزم في الإحكام، ص962: «إنّا قد بينّا تحريم الله تعالى التقليد جملة. ولم يخص الله بذلك عاميًا من عالم ولا عالماً من عاميّ. وخطاب الله تعالى موجّه إلى كلّ أحد، فالتقليد حرام على العبد المجلوب والعامي والعذارء المخدرة والراعي في شعف الجبال كما هو حرام على العالم المتبحّر ولا فرق (...) ولكن يختلفون في كيفية الاجتهاد فلا يلزم المؤمن منه إلا مقدار ما يستطيع عليه».

هي المسائل [غير] المنطوق بها في الشرع أو تتعلّق بالمنطوق به تعلّقاً قريباً. وهي المسائل التي وقع الاتفاق عليها أو اشتهر الخلاف فيها بين الفقهاء الإسلاميّين من لدن الصحابة رضي الله عنهم إلى أن فشا التقليد»[33]. وهكذا لم يتجاوز المسلّمات التي رسخت في الضمير الإسلامي، وقبل الأصول الفقهية التي وضعها أسلافه بدون مناقشة[34]. ورغم ذلك فقد كان فقهاء المالكية ينظرون إلى تأليفه بكثير من الريبة، إذ كان منطق الإقصاء السائد في الفكر الإسلامي عامّة يفرض الالتزام بمذهب فقهيّ واحد وعدم الالتفات إلى ما سواه في جميع الحالات.

والمثال الثاني هو مثال السيوطي، فقد عدّ نفسه مجتهد قرنه قائلاً: «والذي ادّعيناه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، بل نحن تابعون للإمام الشافعي رضي الله عنه وسالكون طريقه في الاجتهاد امتثالاً لأمره ومعدودون من أصحابه. وكيف يُظنّ أن اجتهادنا مقيّد والمجتهد المقيّد إنما ينقص عن المطلق بإخلاله بالحديث أو العربية، وليس على وجه الأرض من مشرقها إلى مغربها أعلم بالحديث والعربية منّي إلا أن يكون الخضر أو القطب أو وليًّا لله

(33) ابن رشد، **بداية المجتهد**، القاهرة، د، ت، ص1.

(34) لا نوافق محمد أركون فيما ذهب إليه من أن بداية المجتهد محاولة من ابن رشد في فتح الإسلام المالكي على إسهام الثقافة الفلسفية، بل يبدو لنا أن كتاب الفيلسوف القرطبيّ دليل إضافيّ على الثنائية التي كان يعانيها المفكّرون الإسلاميون المطّلعون على الثقافات غير الإسلامية عموماً وعلى الثقافة الفلسفية بالخصوص. انظر:

M.Arkoun, *Les fondements arabo-islamiques de la culture maghrébine*, in *Langue Française et pluralité au Maghreb*, Franzosisch heute, Juin 1984, p.180.

فإنّ هؤلاء لم أقصد دخولهم في عبارتي»[35] فإذا ما نظرنا في المسائل التي يستدلّ بها على بلوغه رتبة الاجتهاد والتي ختم بها مصنّفه «التحدّث بنعمة الله» أدركنا محدودية الميادين التي يمكن أن يتصرّف فيها المجتهد ومدى تقيّده بالحدود الضيّقة التي رسمها الأصوليون واعتبرت ملزمة إلزاماً تاماً. وفيما يلي نماذج من تلك المسائل:

- إنّ المشمش مكروه،
- إنّ الماء القليل لا ينجس إلا بالتغير،
- إنّ لحم الجزور لا ينقض الوضوء،
- إنّ السواك إنما يكره للصائم بعد العصر لا بعد الزوال،
- إنّ الترتيب في الوضوء شرط لا ركن،
- إنّ الحائض إذا طهرت لم يتوقّف حلّ وطئها على الغسل بل على الاستنجاء فقط،
- إنّ الصلاة الوسطى هي صلاة العصر،
- إنّ المدينة أفضل من مكّة،
- إنّ فضلات النبيّ (ص) طاهرة، إلخ[36].

---

(35) السيوطي، **الردّ على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كلّ عصر فرض**، بيروت، 1403/ 1983، ص116.

(36) السيوطي، **التحدّث بنعم الله**، ص228-233، نقلاً عن مقدمة ناشر المصدر السابق ذكره، ص20-23.

ومن المؤكّد أن انحدار الاجتهاد إلى هذا المستوى لا يمكن أن يُفسَّر إلا بتوفر عوامل عديدة من أهمّها ارتباط التفكير الديني بالظروف الحضارية العامّة. فقد كانت تلك الحركة نشيطة ثرية في عصر بناء الحضارة العربية الإسلامية، وكان المفكّرون من جملة بُناتها فالتحموا بها التحاماً عضويًا، وجاء بعد ذلك عهد الاستقرار فلم يألوا جهداً في تحسين ما ورثوه والتأنُّق فيه وإغنائه، حتى إذا حلّت عصور الانحطاط اكتفوا بالمحافظة على الهيكل الذي وجدوه، ولكنها محافظة الأرستقراطي المفلس على القصر الذي ورثه عن أجداده وقد فقد روحه وسرت إليه عناصر الفساد من كلّ جانب، فلا هو قادر على صيانته ولا هو قادر على مغادرته وإنشاء غيره ممّا يتماشى وظروفه الموضوعية.

وليس من باب الصدفة أن ترتفع الأصوات عديدة في العصر الحديث داعية إلى الاجتهاد وتجديد الفكر الديني، فقد أصبح المؤمن يعيش وضعاً تأويليًا يختلف جذريًا عن الوضع الذي عاشه السلف، كانوا يعيشون في مجتمع تغلب عليه القداسة وتستند مؤسساته إلى المشروعية الدينية وهو يعيش في مجتمع تغزوه العلمنة بخطى وئيدة لكن ثابتة ولا رجعة فيها[37]، كانوا ينتسبون إلى حضارة غازية واثقة بنفسها وهو ينتمي إلى منطقة التخلّف المادي والمعنوي والرّوحي.

وإذا كان من سبيل اليوم إلى الاجتهاد يساعد على رفع

(37) انظر في هذا المجال الفصل الثالث أعلاه.

التحدّيات التي تواجهها الأمة الإسلامية فلن يكون له نصيب من التوفيق إلا متى استطاع، في عملية تجاوزية عسيرة لكن ضرورية، أن يجمع بين مقتضيات القيم القرآنية الخالدة والقيم التي أفرزتها الحداثة، دون التنكّر لما هو صالح من النظريات والحلول التي فرضتها الممارسة التاريخية للإسلام، ودون خشية من طرح ما هو غير صالح منها لأنه من مخلّفات منظومة فكرية ومعرفية بات الفكر والمعرفة في عصرنا في قطيعة تامّة معها.

وفي اعتقادنا أن نجاح هذه العملية التجاوزية الضرورية لن يتأتّى إلا بتوفّر عدد من الشروط نذكر منها الأهمّ وبها نختم هذا البحث السريع:

1 ـ لا بد أولاً من إعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة عن الشافعي ونزع القداسة المحيطة بها، فهي ليست أولاً وأخيراً سوى منظومة بشرية يحقّ لنا نقدها والإتيان ببديل لها.

2 ـ ضرورة التخلّص من التعلّق المرضي بحرفية النصوص ولا سيّما النص القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المُثلى في سَنّ التشريعات الوضعية التي تتلاءم وحاجات المجتمع الحديث.

3 ـ ويتعين تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين والفصل بين عوامل الانسجام الاجتماعي، وهي سياسية في المقام الأول، ومقتضيات الشهادة أمام الله وأمام الضمير.

4 ـ كما ينبغي دَخْلَنة مبدأ المسؤولية الفردية وعدم التفريط فيه لفائدة مجامع فقهية تنتصب للفصل بين الحلال والحرام

وللكلام باسم الله ومكانه مهما كانت كفاءة أعضائها ونزاهتهم وإخلاصهم ومدى تمثيليتهم.

5 ـ ضرورة احترام حقوق الإنسان بدون مواربة، وبالخصوص حقّه في اختيار معتقده دون أن يلحقه أذى بدعوى أنه مرتدّ يجب قتله، وحقّه في المحافظة على سلامة بدنه فلا يتعرّض إلى الرجم أو قطع الأيدي بعنوان إقامة الحدود عليه، وحقّه في عدم التمييز بسبب الجنس فلا يفرض على المرأة باسم الدين ما يتركها في منزلة دون الرجل من حيث الحقوق والواجبات.

6 ـ قبول مبدإ حرية التعبير والتعدّدية الأيديولوجية باعتباره حقّاً مشروعاً من ناحية وباعتبار أن تصادم الأفكار وتلاقحها هو المولِّد للنور والحقيقة والمصلحة من ناحية ثانية، وعلى أساس أن التماثل الفكري لا يولّد سوى الفقر الذّهني.

7 ـ وأخيراً الوعي بأن الإسلام اليوم إمّا دفاعي وإما مُتَحَدٍّ تحدّياً خطابيًّا فحسب في حين أن أبناءه ينفضّون من حوله في صمت ولامبالاة، والوعي بأنه اليوم ماضوي لأنه معقّد بانتمائه إلى منطقة التخلّف، ويجب عليه التغلّب على هذه العقدة والكفّ عن رؤية المتآمرين والأعداء والمتربّصين في كلّ مكان والخوف على الذاتية والأصالة بمناسبة، وبلا مناسبة بينما الظرف يقتضي التوجّه نحو الحاضر والمستقبل بروح المغامرة والمراهنة على الخير.

وإذا ما تحقّقت هذه الشروط فإن المعركة حول الاجتهاد ستنتهي ويحلّ محلّها الاجتهاد ذاته ممارسة يومية حرّة مسؤولة تلبّي حاجات المسلم الرّوحية وتُنقذه من حالة الفصام التي ما انفكّ يعانيها منذ أفاق على عصر سريع التغير يأبى التحجّر والدوغمائية ويتوق إلى تحقيق إنسية الإنسان بعيداً عن الوصاية وفي مواجهة شجاعة لمنزلته ومصيره.

حول الآيات 183-187 من سُورة البقرة

نشر الأستاذ محمد الطالبي في أواخر سنة 1989 فصلاً هاماً كان له صدى واسع في أوساط القراء عن تأديب المرأة بالضرب. وقد قام فيه بـ«تنزل الآية 34 من سورة النساء في بيئتها التي نزلت فيها بأبعادها التاريخية والإنسانية والاجتماعية والنفسية»[1]، وتستمدّ هذه الدراسة أهمّيتها من أنها سلكت منهجاً غير معتاد في الدراسات الإسلامية عُموماً والدراسات القرآنية على وجه الخصوص، فعملت على ربط الأحكام القرآنية بظروف التنزيل التاريخية ووظّفت مختلف العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية في فهم «مقاصد الشارع».

واستلهاماً لنفس هذا المنهج سنحاول في هذه المساهمة استنطاق الوثائق المتوفّرة عن فرض صوم رمضان وما يستتبعه هذا الصوم من أحكام يقتضيها النصّ القرآني أو استنبطتها منه المنظومة الفقهية الكلاسيكية في علاقة متينة بالمنظومتين التفسيرية والأصولية.

إن الآيات المتعلّقة بالصوم عموماً مبثوثة في عدة سور كلّها مدنية، والملاحظ أنّ الصيام المنصوص عليه في هذه الآيات كان

(1) مجلة «**المغرب العربي**» التونسية، عدد 182، بتاريخ 29 ـ 12 ـ 1989.

تعويضاً عن «فدية» أو «كفّارة» من نوع آخر ذكرت في المرتبة الأولى وتلتها عبارة ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ﴾ [البقرة: 196][(2)]، وذلك في حالات الإخلال ببعض طقوس الحجّ وقتل المؤمن خطأ وعقد الأيمان والظهار من النساء. أمّا الآيات التي تخصّ صوم رمضان فخمس متتالية وردت في سورة البقرة، وهي حسب ورودها في المصحف:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 183].

- ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البَقَرَة: 184].

- ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَٰتٍ مِّنَ ٱلْهُدَىٰ وَٱلْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُواْ ٱلْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البَقَرَة: 185].

- ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِى وَلْيُؤْمِنُواْ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البَقَرَة: 186].

---

(2) البقرة 2/ 196؛ النساء 4/ 92؛ المائدة 5/ 89؛ المجادلة 58/ 3 ـ 4. أما آية المائدة 5، 95 فلم ترد فيها عبارة «**فمن لم يجد فصيام**. . .» وإنما سبق الصوم بـ«أو» المفيدة للتخيير، لكن في المرتبة الثالثة بعد الهدي والإطعام.

ـ ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْۖ فَٱلْـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبْتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْۚ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ مِنَ ٱلْفَجْرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَٰكِفُونَ فِي ٱلْمَسَٰجِدِۗ تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [البَقَرَة: 187].

من هذه الآيات الخمس تبدو الآية 186 لأول وهلة غير متعلّقة مباشرة بالصوم، وإنما هي تأكيدٌ لقرب الله من عباده ولإجابته دعاءهم إياه وحثٌّ على الاستجابة له والإيمان به. إلاّ أنها قد تكون مفيدة لهذا القرب ولهذه الإجابة في شهر رمضان بصفة أخصّ، فيكون الصوم تعبيراً عن الاستجابة لله وعن الإيمان، وهو ما يفسّر تخللها لهذه المجموعة من الآيات.

ويمكن اعتبار الآية 187، الأخيرة في هذه المجموعة، آيةً توضيحية لما ينبغي أن يكون عليه سلوك الصائم من حياة جنسية عادية ومن أكل وشرب أثناء الليل ومن امتناع عن كلّ ذلك أثناء النهار بداية من الفجر. وفيها بالإضافة إلى ذلك بُعد تربويّ يتمثّل في استنكار «اختيان الأنفس»، مما استوجب التوبة والعفو، وفي النهي عن مباشرة النساء في المساجد، هذه المباشرة التي تعكس سلوكاً لمّا يتشبّع بالفصل بين المقدّس والمدنّس وبما تقتضيه الآداب الإسلاميّة ـ الجديدة آنئذٍ ـ في الأماكن المخصّصة للعبادة.

وقد كانت هذه الآية الوحيدة من بين الآيات الخمس في الاستئثار باهتمام الذاكرة الجمعية ممثلة في مجاميع الحديث وكتب

التفسير وأسباب النزول، فاحتفظت لنا هذه المُصَنَّفات بأربعة أسباب يتعلّق كلّ واحد منها بنزول جزء من الآية:

ـ السبب الأول أن الناس كانوا في رمضان إذا ناموا لم يصلوا إلى أهلهم بعد ذلك، وأن عمر بن الخطاب ـ أو كعب بن مالك في رواية أخرى ـ «أراد امرأته، فقالت: إني قد نمت، فوقع عليها، ثم غدا إلى النبي فأخبره، فنزلت: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْۚ﴾ [البَقَرَة: 187].

ـ السبب الثاني أنهم كانوا إذا أفطروا يأكلون ويشربون ما لم يناموا، فإذا ناموا لم يفعلوا شيئاً من ذلك إلى مثلها، وأن قيس بن صرمة الأنصاري ـ أو أبو قيس بن صرمة أو صرمة بن قيس أو أبو صرمة في روايات أخرى ـ أتى أهله عند الإفطار فانطلقت امرأته تطلب شيئاً وغلبته عيناه فنام، فلما رأته امرأته قالت: خيبة لك، فأصبح صائماً، فلما انتصف النهار من غد غشي عليه، فذكر ذلك للنبي فنزلت الآية.

ـ السبب الثالث أنهم كانوا في بدء الصوم يصومون «من عشاء إلى عشاء» حتى نزلت: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البَقَـرَة: 187].

ـ أمّا السبب الرابع فهو أن الرجل كان بعد نزول: ﴿وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ [البَـقَـرَة: 187] يأخذ خيطاً أبيض وخيطاً أسود فيأكل حتى يتبينهما، فنزلت عبارة: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِۖ﴾ [البَقَرَة: 187] تبيّن ذلك. وفي رواية أخرى أن عديّ بن حاتم قال للرسول: إني أجعل تحت وسادتي عقالين، عقالاً أبيض

وعقالاً أسود، أعرف الليل من النهار، فقال الرسول (ص): إن وسادتك لعريض! إنما هو سوُاد الليل وبياضُ النهار، ونزلت إذ ذاك: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ [البَقَرَة: 187][3].

وقد يتبادر إلى الذهن أنّ هذه الأسباب وردت مرتّبة على هذا النحو في المصادر، ولكنّ الأمر في الواقع على خلاف ذلك تماماً. فقد ترد الأسباب كلها في بعض المصادر، وقد يرد بعضها دون البعض في مصادر أخرى، وقد تتداخل فيكون حدثان منفصلان سببين في نزول الآية أو جزء منها، مثلما يختلف الأشخاص الذين كانوا أطرافاً في هذه الأسباب إذا كانوا معينين ـ عمر بن الخطاب، قيس بن صرمة، صرمة بن أنس، سهل بن سعد، عديّ بن حاتم، إلخ ـ، أو تكون صيغة الخبر عامّة وتتعلّق بالناس، برجل أو برجال، بأصحاب محمد، أو حتى بضمير الغائب «كانوا».

ورغم هذا الاختلاف في الروايات فقد دأبت المنظومة الفقهية الكلاسيكية على اعتبارها متكاملة يعضد بعضها بعضاً، وسعت إلى التوفيق بينها توفيقاً يؤدّي إلى الاطمئنان إليها، إلا أنه اطمئنان كان ثمرة تراكم الأخبار ونتيجة للإشباع النفسي أكثر مما كان يقيناً راسخاً أدّى إليه الإقناع العقلي، وبالخصوص لأن الباحث لا يستطيع أن يجزم بشيء اعتماداً على هذه الأخبار في شأن تاريخ نزول الآية، وهل كان في بداية الفترة المدنية من الرسالة

---

(3) انظر مثلاً: الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط2، القاهرة، 1373/ 1954، ج2، ص163 ـ 172؛ القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، 1405/ 1985، ج2، ص314–319؛ الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، بيروت، 1398/ 1978، ص30–32.

المحمدية، تبعاً لورود الآية في صلب سورة البقرة التي تنتمي إلى هذه الحقبة، أم كان في آخرها وبعد فتح مكّة نظراً إلى أن جزءاً من الآية على الأقلّ قد نزل بعد إسلام عديّ بن حاتم سنة 9 أو حتى سنة 10 إذا صحّ الخبر المتعلّق به(4). كما لا توفّر هذه الأخبار معطيات دقيقة تخصّ نزول الآية برمّتها، وهل كان تحليل الرفث إلى النساء نزل مع السماح بالأكل والشرب حتى طلوع الفجر في وقت واحد، أم نزل الجزآن من الآية في فترتين مختلفتين. ويحقّ التساؤل كذلك عن مدى الثقة التي يمكن أن نوليها هذه الأخبار عموماً: هل كان نزول الآية لهذه المناسبات المذكورة أم أن هذه المناسبات من قبيل القصص التي نسجها الخيالُ الجمعي في حرصه على ربط الأحكام الفقهية المجرّدة بأحداث ملموسة وأشخاص تاريخيّين حسب ما كان يفعله القُصّاص والوُعّاظ المدفوعون بواعز تقريب النصّ المقدّس من الأذهان أكثر من احتفائهم بالحقيقة التاريخية كما نفهمها اليوم؟

ثم ما هي صلة هذه الآية بالآيات الأولى من هذه المجموعة المتعلّقة بصوم رمضان وهل نزلت كلها في ظرف واحد؟ لقد سكتت المصادر، مثلما أسلفنا، عن ذكر سبب نزول هذه الآيات ـ بمعنى

(4) انظر عن عديّ بن حاتم الطائي: ابن حجر العسقلانيّ، **الإصابة في تمييز الصحابة**، ط بيروت، د.ت، مصورة عن ط1، القاهرة، 1328هـ، عدد 5475، ج2، ص468، وقد ناقش ابن حجر في **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ج4، ص132-134، الخبر المتعلّق به وبالخصوص رأي القرطبيّ فيه، وحديث عديّ موجود كذلك في **صحيح مسلم**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، د.ت، ج3، ص128 (كتاب الصيام).

السبب الاصطلاحي المقصود منه الظرف والمناسبة، لا بمعناه المنطقي في مقابل النتيجة ـ ويتعين علينا إزاء هذا السكوت أن نتجه إلى صنف آخر من المصادر هو كتب الفقه وبالأخصّ كتب الناسخ والمنسوخ، بالإضافة طبعاً إلى كتب السيرة وكتب التفسير التي كانت اهتماماتها الفقهية محورية، شأن أصحابها في ذلك شأن الأغلبية المطلقة من العلماء المسلمين قديماً.

توقّفت هذه المصادر بالنسبة إلى الآية الأولى 183 عند الصيام المفروض فيها، ولئن ذهب بعضهم إلى أنه صوم عاشوراء أو صوم ثلاثة أيام من كلّ شهر قبل فرض رمضان، فإنّ الرأي السائد أن الأمر فيها متعلّق بصوم رمضان. بل ذهب العديد من المفسّرين إلى أن شهر رمضان كله فُرض على من كان قبل المسلمين، والنصارى منهم بصفة خاصة، كما فُرض عليهم[5]. ومن الواضح أنهم قاموا في هذا المضمار بعملية إسقاط للصّوم الإسلامي على الصوم المسيحي ولم يكلِّفوا أنفسهم عناء استخبار نصارى عصرهم عن صومهم، ولو فعلوا لعلموا أن صوم النصارى منذ بدايته يسبق عيد الفصح ولا صلة له بشهر رمضان ولا بالأشهر القمرية مطلقاً[6]. وكأن إقحامهم للصوم في زمرة ما بدَّله النصارى واستحدثوه بعد المسيح قد حجب عنهم رؤية الحقيقة التاريخية، رغم أن الآية لا تقتضي التماثل في مدّة الصوم أو في كيفيته وإنما تتحدّث من حيث

(5) **تفسير الطبري**، ج2، ص128 ـ 130؛ **تفسير القرطبي**، ج2، ص274 ـ 275.

(6) انظر مثلاً فصل carême في *Encyclopaedia Universalis*.

المبدأ فحسب: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ [البَقَرَة: 183].

أمّا بالنسبة إلى الآية الثانية 184 فإن اعتبارات فقهية عديدة قد أثيرت انطلاقاً منها، وبالخصوص لتحديد حكم المسافر وأفضلية صومه أو فطره على اختلاف بين المذاهب[7]. ولكن ما يسترعي الانتباه بصفة خاصة وقوف المفسّرين والفقهاء عند جزء هامّ من هذه الآية هو: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: 184][8]، فكانت لهم في تأويله أربعة أقوال: رأى فريق منهم أنّ «لا» مقدّرة، أيّ أن المقصود هو: وعلى الذين لا يطيقونه[9]، ورأى فريق ثانٍ أن «يطيقونه» بمعنى: يتجشّمونه ويعجزون عنه، بينما رأى فريق ثالث أنّ المعنى هو: كانوا يطيقونه ثم عجزوا، وحصروهم في الشيخ والعجوز والحبلى والمرضع متى خشيت على ولدها. أمّا الفريق الرابع فيشمل جُلّ الفقهاء والمفسّرين، وقد اعتبر أن هذا الجزء من الآية منسوخ بما جاء في الآية الموالية ﴿فَمَن

---

(7) انظر مثلاً: ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة، دار الكتب الحديثة، د.ت.، كتاب الصيام، ج1، ص304-331.

(8) وفي قراءة أخرى، وهي قراءة قالون مثلاً: «**مساكين**» بصيغة الجمع.

(9) انظر بالإضافة إلى كتب التفسير: أبو جعفر النحّاس، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، القاهرة، 1407/1986، ص ص26 - 29، وقد انعكس هذا الاختلاف في ترجمات القرآن؛ قارن مثلاً بين ترجمة الشيخ سي بو بكر حمزة

Ceux qui peuvent observer le jeûne et le rompent: Paris, Fayard, 1972, I, 62.

وترجمة **الصادق مازيغ**، الدار التونسية للنشر، 1979:

A ceux qui ne le peuvent incombera...

شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185]، اعتماداً على خبر مروي عن سلمة بن الأكوع جاء فيه: «لما نزلت هذه الآية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البَقَرَة: 184] كان من شاء منا صام ومن شاء أن يفتدي فعل حتى نسختها الآية التي بعدها»(10). وقد رُوي أيضاً عن ابن عباس أنه قال: «كان الرجل يصبح صائماً والمرأة في شهر رمضان ثم إن شاء أفطر وأطعم مسكيناً فنسختها ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185].

وانصبّت مشاغل الفقهاء والمفسّرين بالنسبة إلى الآية الثالثة 185 على تأويل الشهود في ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185] وصلته بالإقامة، وعلى تحديد المرض الذي يجب أو يجوز فيه الفطر، وتحديد المسافة التي يعتبر الإنسان مسافراً إذا تجاوزها. ومن الطبيعي أنهم، وقد أثبت جمهورهم النسخ في الآية السابقة، يرون هذه الآية هي الناسخة لها، أو بالأحرى يرون أن جزءاً منها: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185] ناسخ لجزء من سابقتها: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ طَعَامُ مِسۡكِينٖۖ﴾ [البَقَرَة: 184](11).

(10) يقول ابن حجر في فتح الباري عن هذا الحديث: «واختلف في إسناده اختلافاً كثيراً»، ج4، ص188.

(11) قتادة: كتاب **الناسخ والمنسوخ**، ط3، بيروت، 1409/ 1988، ص36-37: الزهري. **الناسخ والمنسوخ**، ط2، بيروت، 1408/ 1988، ص19: ابن الجوزي، **المصفى بأكفّ أهل الرسوخ من علم الناسخ والمنسوخ**، ط2، بيروت، 1406/ 1986، ص18؛ ابن البارزين، **ناسخ القرآن ومنسوخه**، ط4، بيروت، 1408/ 1988، ص25-26؛ السيوطي: **الإتقان في علوم القرآن**، ط3، القاهرة، 1405/ 1985، ج3، ص65، 68. وقارن بـ: القاضي عبد الجبار، **تنزيه القرآن عن المطاعن**، بيروت، دار =

حُسمت القضيةُ إذن على هذا النحو في أمهات كتب الفقه والتفسير، ويجدر بنا أن نتبين ـ عن طريق التفكيك والتحليل والمقارنة ـ مرتكزات الحلّ الذي ارتضاه القدماء وأبعاده ومدى مطابقته لمقاصد النصّ القرآني.

أولاً: تُفيد كتب السيرة والتاريخ أنّ صوم رمضان فُرض في السنة الثانية من الهجرة، وبالتحديد في شعبان منها[12]. إلا أنّ بعض المعطيات الواردة في هذه المصادر ذاتها من شأنها أن تحملنا على إعادة النظر في هذا التاريخ، ذلك أنّ غزوةَ بدر قد حصلت باتفاق الإخباريين القدامى والمؤرّخين المحدثين على اختلاف مشاربهم في رمضان من السنة الثانية للهجرة. وإذا كان الأمر كذلك فلا شكّ أن أصحاب النبيّ الأقربين الذين كانوا محلّ ثقته ففرق فيهم أسارى بدر أول المعنيين بالصوم المفروض حديثاً. فماذا نقرأ في سيرة ابن هشام وفي تاريخ الطبري؟ «إن رسول الله (ص) حين أقبل بالأسارى فرّقهم في أصحابه وقال: «استوصوا بالأسارى خيراً. قال: وكان أبو عزيز بن عمير بن هاشم أخو مصعب بن عمير لأبيه وأمه في الأسارى. قال: فقال أبو عزيز: مرّ بي أخي مصعب بن عمير ورجل من الأنصار يأسرني فقال: شدّ يديك به فإنّ

= النهضة الحديثة، د.ت.، ص41؛ الزّمخشري، **الكشّاف**، بيروت، دار المعرفة، د.ت. (مصورة عن ط. الحلبي 1387/ 1968)، ج1، ص335؛ البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، القاهرة، 1344هـ، ص39-40؛ **تفسير ابن كثير**، بيروت، 1410/ 1990، ج1، ص229؛ **تفسير الجلالين**، تونس، 1401هـ، ص25.

(12) الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ط2، القاهرة، 1387/ 1967، ج2، ص417.

أمه ذات متاع، لعلّها أن تفتديه منك. قال: وكنت في رهط من الأنصار حين أقبلوا بي من بدر، فكانوا إذا **قدموا غداءهم وعشاءهم** خصّوني بالخبز وأكلوا التمر لوصية رسول الله (ص) إياهم بنا...»[13]. فهؤلاء الأنصار، حسب هذا الخبر، كانوا يقدّمون غداءهم وعشاءهم ولا أثر إذن للإفطار من الصوم أو للسّحور كما كنا ننتظر منهم «حين أقبلوا من بدر» في شهر رمضان.

ونحن هنا إزاء احتمالين اثنين: فإمّا أن هذا الخبر قد عكس بصورة عفوية وغير مقصودة الواقع التاريخي، وأن هؤلاء الأصحاب من الأنصار كانوا يتغدّون ويتعشّون بصفة عادية لأنّ الصوم لم يكن فُرض بعد، وهو احتمال مرجّح بحسب ما يقتضيه المنهج العلميّ في نقد النصوص على أساس أن ما يرد عن غير قصد من المخبر يحتمل الصدق أكثر ممّا قصد إليه المخبر قصداً، نظراً إلى كثرة الدواعي الضمنية أو الصريحة في توجيه أيّ خطاب وجهة معينة. وفي هذه الحالة يتعين اعتبار تاريخ فرض الصوم في شعبان من السنة الثانية للهجرة استنتاجاً مترتّباً على ورود الآيات المتعلّقة به في سورة البقرة، وهي ـ كما رأينا ـ من السور المعتبرة منزلة في هذه الفترة بالذات.

أمّا الاحتمال الثاني فيؤدّي إلى الوثوق في تاريخ فرض الصوم في شعبان وإلى القول بانعدام الدقة في الخبر المتعلّق بأسرى غزوة بدر. ولا سبيل على كلّ حال إلى سلوك مسلك القدماء في قبول الخبرين

(13) **سيرة ابن هشام**، القاهرة، 1356/1937، ج2، ص288، **تاريخ الطبري**، ج2، ص461.

معاً والتسليم بالشيء ونقيضه، فذلك منهج عقيم يجافي المعرفة اليقينية التي هي «على درجة واحدة» حسب تعبير الجاحظ الشهير.

ثانيًا: رأينا أن مصادرنا تثبت النسخ لجزء من آية بجزء من آية ثانية، ومن المعروف أنّ مفهوم النسخ في القرآن عند الأصوليين والفقهاء إنّما كان اعتماداً بالخصوص على الآية 106 من سورة البقرة: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[14]. وبقطع النظر عن صحّة ما ذهبوا إليه من اعتبار الآية المقصودة هي الوحدة الأساسية في النصّ القرآني دون معناها اللغوي الذي هو العلامة الدالّة[15]، فإن ما جعل كلّ اختلاف بين الآيات نوعاً من النسخ أدّاهم إلى ضروب من التعسّف حتى إن بعضهم يقول في آية: ﴿خُذِ ٱلْعَفْوَ وَأْمُرْ بِٱلْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199]: «أولها وآخرها منسوخان ووسطها محكم»[16]. ومن البديهي أنه لا يمكن اعتبار ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ [البَقَرَة: 185] آية في حدّ ذاتها ناسخة للآية التي قبلها ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: 184] إذ إن الآيتين 184 و185 تحتويان على نفس الأحكام بالنسبة إلى المريض والمسافر، بل إن الآية 185، وإن سكتت عن الفدية على الذين يطيقون الصوم، أضافت مبدأ يشملها هو ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: 185].

---

(14) انظر مثلاً: النحاس، **الناسخ والمنسوخ**، ص1.

(15) راجع في هذا المجال: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص**، بيروت، 1990، ص19.

(16) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، بيروت، 1408/ 1988، ج2، ص41.

وقد انتبه فخرُ الدين الرازي إلى هذا الأمر فقال في تفسيره: «إن القائلين بأن هذه الآية [184] منسوخة اتفقوا على أنّ ناسخها آية شهود الشهر [185]، وذلك غير جائز لأنه تعالى قال في آخر تلك الآية: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البَقَرَة: 185] ولو كانت الآية ناسخة لهذا لما كان قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ لائقاً بهذا الموضع، لأنّ هذا التقدير أوجب الصوم على سبيل التضييق ورفع وجوبه على سبيل التخيير، فكان ذلك رفعاً لليسر وإثباتاً للعسر!»(17).

ثالثاً: يقول نصر حامد أبو زيد، مذكّراً بقاعدة أصولية متّفق عليها: «المهمّ في تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف. ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساساً على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر ليس سهلاً كما نتصور. وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة: لماذا لم يؤلّف الصحابة القرآن كما أُنزل الأول فالأول؟ كان جوابه: لو اجتمعت الإنس والجنّ على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا»(18). وبناءً على هذه الملاحظة الأساسية نستنتج فيما يخص الآية 185 أنها لا يمكن أن تعتبر ناسخة للآية 184 لمجرد أنها جاءت بعدها مباشرة في الترتيب، فقد ترد الآية في السورة متأخّرة وقد نزلت قبل الآية أو الآيات التي تسبقها، و«الاتصال في الرواية لا يوجب الاتصال

(17) الرازي، **مفاتيح الغيب**، طهران، د.ت.، ج5، ص80.
(18) **مفهوم النص**، ص121.

في النزول» حسب عبارة الرازي[19]، ولا بدّ لنا إذن من أدلّة تاريخية على تأخّر نزولها.

لقد مرّ بنا أن معتمد نسخ الفدية في حال إطاقة الصوم دون أدائه لم يكن سوى خبر مرويّ عن سلمة بن الأكوع وهذا الصحابي الأسلمي تُوفّي حسب ابن سعد (ت 230هـ) في طبقاته - وهو من أقدم مصادرنا على الإطلاق - سنة 74هـ وهو ابن ثمانين سنة، أيّ أنه غير مؤهل، بحكم سنه في السنة الثانية للهجرة (حوالى 8 سنوات)، ليشهد على أن فرض الصوم فيها كان بنزول آية قرآنية معينة[20]. على أن عبارة الخبر المرويّ عنه غير دقيقة: «لمّا نزلت هذه الآية ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍۖ﴾ [البَقَرَة: 184] كان من شاء منا صام ومن شاء أن يفتدي فعل حتى نسختها الآية التي بعدها»، إذ إنها لا تذكر أيّ تاريخ محدّد لنزول كلتا الآيتين. ثم إن هذا الصحابي مشهور بالخصوص بالخبر الذي يذكر فيه أنّ الذئب كلّمه، فكان ذلك الداعي إلى إسلامه. ولعلّ غرابة الأمر

(19) **مفاتيح الغيب**، ج5، ص73.

(20) انتبه ابن حجر في **الإصابة** إلى تهافت الأخبار التي تحشر سلمة بن الأكوع ضمن الذين اشتركوا مع النبيّ في غزوة الحديبية بالخصوص أن كان عمره ثمانين سنة وتوفي سنة 74، لذا فضل ترجيح تقديم وفاته على إنكار صحبته بالصفة المشهورة، فقال: «وزعم الواقدي ومن تبعه أنه عاش ثمانين سنة، وهو على العول (كذا) الأول باطل، إذ يلزم منه أن يكون له في الحديبية نحو من عشر سنين، ومن يكون في ذلك السن لا يبايع على الموت؛ ثم رأيت عند ابن سعد أنه مات في آخر خلافة معاوية، وكذا ذكر البلاذري»، عدد 3389، ج2، ص66-67؛ ممّا يؤكد الشكوك التي تحوم حول حياة الرجل.

وانتماء الحادثة انتماء واضحاً إلى الفكر الأسطوري الشائع عصرئذٍ هو الذي جعل ابنه إياس يؤكد: «ما كذب أبي قطّ»[21]. وهو ما يحملنا، بالعكس، على الاحتراز الشديد في المرويّات المنسوبة إليه.

ولسنا في حاجة إلى التنبيه من جهة أخرى إلى أن الرواية المسندة إلى ابن عباس لا تستحقّ منا أية ثقة، لا فقط لأنّ هذا الصحابي المولود في السنة الثالثة قبل الهجرة لا يمكن أن يكون شاهد عيان موثوقاً به في حادثة قد تكون وقعت وعمره خمس سنوات، أو لأنّ الخبر المرويّ عنه لا يحتوي ـ مثل سابقه ـ على أيّ تحديد تاريخي، بل بالخصوص لأن ابن عباس، في القضية التي تهمّنا هنا كما في عديد الحالات الأخرى، قد رُويت عنه آراء ومواقف متناقضة: أن الآية 184 محكمة، بتأويل مخصوص أو بقراءة ـ وحتى بقراءات ـ معينة، وأنها منسوخة، ممّا يحمل على الترجيح بأنه كان في عصر التدوين ـ أيّ في عصر خلافة أحفاده ـ يُستعمل حجّة على مختلف الاختيارات دون أن يجرؤ أحد، أو يكاد، على تكذيب ما يروى عن جدّ الخلفاء القائمين[22]. وتفسير الطبري كلّه شاهد على ذلك.

إلّا أنّ الغريب في هذا الصدد أن الفقهاء والمفسّرين لم

(21) ابن عبد البر، **الاستيعاب في أسماء الأصحاب**، على هامش الإصابة، ج2، ص87 ـ 89.

(22) انظر في هذا المجال:

Claude Gilliot, «Portrait «mythique» d'Ibn Abbas», in Arabica, T. XXXII, 1985, p.127-184.

يحفلوا في خصوص الآية 184 بخبر أورده ابن سعد عن مجاهد، التابعي الشهير (ت 104هـ)، يقول فيه: «هذه الآية نزلت في مولاي قيس بن السائب ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ [البَقَرَة: 184] فأفطر وأطعم لكل يوم مسكيناً»[23]. وهم إذ لم يحفلوا به لم ينكروه كذلك في كلّ المصادر التي بين أيدينا، وانفرد السيوطي في لباب النقول باعتماده سبب نزول الآية[24]. وإذا صحّ هذا الخبر فنزولها إنما كان بعد فتح مكّة في السنة الثامنة للهجرة، إذ إن قيس بن السائب المخزوميّ هو أحدُ الرجلين اللذين أجارتْهما أمّ هانيء بنت أبي طالب في فتح مكّة وقد أسلم بعد ذلك وعفا عنه الرسول إكراماً لابنة عمه ـ وهي التي خطبها إثر هروب زوجها هبيرة بن أبي وهب المخزوميّ في فتح مكّة إلى نجران ولم يتزوجها لأنها اعتذرت بأنها ذات ولد ـ ومراعاة لعشرتهما القديمة، إذ كان قيس شريك الرسول قبل البعثة[25].

رابعاً: إذا ما تأخّر نزول الآية 184 إلى ما بعد إسلام قيس بن السائب، مثلما يفيد ذلك الخبر الوحيد الذي يمكن تحديد ظرفه التاريخي، وإذا ما اعتبرنا تأكيد ابن حزم في «المُحلّى» في خصوص الآية 185 أنه «لا دليل أصلاً على تقديم نزول الآية قبل غزوة

(23) ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، بيروت، دار صادر، د.ت.، ج5، ص446. وقد نقل عنه الخبر ابن عبد البرّ في الاستيعاب، ج3، ص221.

(24) السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، على هامش **تفسير الجلالين**، ص47.

(25) **سيرة ابن هشام**، ج4، ص30-31: **تاريخ الطبري**، ج3، ص64، 169؛ **الإصابة**، ج3، ص248.

الفتح»[26]، واستحضرنا ما جاء عن عديّ بن حاتم من أنّ سلوكه كان سبباً في نزول الآية 187 أو جزء منها، أدركنا سرّ قول ابن العربيّ في «أحكام القرآن»: «وفي هذه الآيات قراءات وتأويلات واختلافات وهي بيضة العقر»[27]، وأنه يعسر التوفيق بين الأخذ بهذه الروايات ـ وكلها تفيد تأخّر نزول هذه الآيات ـ من جهة، والقبول بما استقرّت عليه المذاهب الفقهية من القول بأن التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام منسوخ من جهة أخرى، لا سيّما وأن الآيات الخمس المتعلّقة بصوم رمضان تمثّل وحدة معنوية متكاملة وليس بينها تناقض يبرّر اللجوء إلى مفهوم النسخ.

كما أنه من المستبعد أن يكون صوم رمضان فُرض في السنة الثانية للهجرة واستمرّ المسلمون مخيَّرين بين الصوم والإطعام ثم لا نجد لهذا الوضع أثراً واضحاً في كتب السيرة، ذلك أن جُلّ الأخبار التي لها صلة بالصوم إنما كانت تعكس الخلاف بين المذاهب في شأن وجوب إفطار المسافر أو مجرد جوازه، وهي بذلك أقرب إلى أن تكون موضوعة لتأييد خيار معين وفي زمن متأخّر نسبيًّا من أن تكون قطعية الدلالة على أحداث تاريخية ثابتة.

خامساً: كان الإجماع هو الحجّة التي استند إليها الفقهاء والمفسّرون لإثبات نسخ التخيير الوارد في الآية 184. وقد لخّص

(26) ابن حزم، **المحلّى**، بيروت، دار الجيل، د.ت.، ج6، ص256.

(27) ابن العربي، **أحكام القرآن**، بيروت، 1408/ 1988، ج1، ص79. لاحظ رغم ذلك أن ابن قتيبة لا يُشير إليها البتة في **تأويل مشكل القرآن**، القاهرة، 1373/ 1954.

الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كعادته أحسن تلخيص هذا الموقف بقوله في «التحرير والتنوير»: «وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدلّ على أنّ الذي يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام. ولما كان هذا الحكم غير مستمرّ بالإجماع قالوا في حمل الآية عليه إنها حينئذٍ تضمّنت حكماً كان فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه»[28]. وبعبارة أخرى فإن النصّ القرآني في حدّ ذاته لا يقتضي إبطال التخيير بين الصوم والإطعام، وأن الأصل الثاني من أصول التشريع وهو السُنّة خالٍ كذلك من النصّ الصريح عليه، ولذلك التُجِىء إلى الأصل الثالث وهو الإجماع على تأويل من بين التأويلات الممكنة.

ولا يخفى أن الإجماع، بما هو عمل بشري، إنما يخضع للظروف التاريخية التي ظهر فيها وتبلور. وغير بعيد أن العاملَيْن الرئيسيين في فرض هذا التأويل نفسه على الضمير الإسلامي منذ فترة مبكرة إنما هما غلبة الفهم الفقهي القانوني للنصّ القرآني والتشبّث بحرفيته من ناحية، وتطوّر الإسلام ـ شأنه في ذلك شأن كلّ الأديان وحتى الأيديولوجيات ـ إلى مؤسّسة من ناحية ثانية. وكلا العاملين لا يترك مجالاً للاختيار الشخصي القائم على الوازع الباطني الذاتي دون سواه. لذلك كان الإجماع تكريساً لحلول الماضي أكثر ممّا كان تجسيماً للاجتهاد المتواصل في الفهم والتأويل، وقرّر الأصوليّون أن إجماع أهل كلّ عصر حجة على من

(28) محمد الطاهر ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس، د.ت.، ج2، ص166-167.

بعدهم، فلا تجوز مخالفته، وأنه يمكن أن ينبني على قول صحابي واحد ما لم يرد ما يخالفه عن صحابي آخر(29)، بقطع النظر عن كون السكوت وعدم المخالفة مترتبين على الموافقة أو على الخوف والرهبة(30) أو أيّ سبب آخر.

تؤدّينا هذه الملاحظات إلى استنتاجات أولية نرى من المفيد تسجيلها في انتظار دراسات تطبيقية أخرى تؤلّف بين التأويل المتجدّد الواعي للنصّ القرآني وتأويل الأجيال المتعاقبة في الماضي، وتحرص على الوفاء لمقاصده من غير تعسّف أو إسقاط وبعدم الاقتصار على بعض آياته ـ أو حتى أجزاء منها ـ دون بعض.

وأول ما ينبغي التأكيد عليه أنّ مخالفة ما ارتآه القدماء لا يعني بأيّ وجه من الوجوه نفي الركن الرابع من أركان الإسلام الذي هو صوم رمضان، إذ الأمر بصومه والحضّ عليه صريح لا في عبارة ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾ [البَقَرَة: 185] فقط، ولكن كذلك في عبارتي ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البَقَرَة: 183] و ﴿وَأَن

(29) تُثير عدالة الصحابة بلا استثناء قضية شائكة تجرأ الشيخ محمود أبو ريّة بالخصوص على إثارتها وبيان تهافتها، انظر: **أضواء على السُنّة المحمدية**، ط5، بيروت، مؤسسة الأعلمي، د.ت.، ص68–75، 339–363؛ **شيخ المضيرة أبو هريرة**، ط3، القاهرة/ دار المعارف، 1969.

(30) «ونحن نوجدكم أنهم [الصحابة] قد عملوا ما أنكروا وسكتوا عن إنكاره لبعض الأمر. نا يحيى [...] عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود أنه وزفر بن أوس بن الحدثان أتيا عبد الله بن عباس فأخبرهما بقوله في إبطال العول وخلافه لعمر بن الخطاب في ذلك. قال: فقال له زفر: فما منعك يا ابن عباس أن تشير عليه بهذا الرأي؟ قال: «**هبته**»، ابن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، القاهرة، د.ت.، م1، ص535-356.

تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البَقَرَة: 184]. وإذا كان المحدَثون قد درجوا على تبرير الصوم بفوائده الصحّية فما نخالهم إلّا منساقين من حيث لا يشعرون إلى مجاراة العلمنة الغازية، فالمسلم حين يصوم إنما يستجيب لأمر الله إياه بذلك، وهو أمر أوكله إلى ضمير المؤمن يرعاه لا إلى رجال الدين يفرضونه ولا إلى مؤسّسات الدولة تصونه.

ولقد كانت مقتضيات الانسجام الاجتماعي هاجس الفقهاء وعلماء الدين الأُوَل على مدى التاريخ الإسلامي في عصور كانت فيها المشروعية الدينية أساس البنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، ولذلك غلَّبوا ظاهر العبادات ـ بما فيها الصوم ـ على صدق النيّة فيها. لكنّ الأوضاع التي فرضتها الحداثة لم تعد تقنع بما قرّره الفقهاء في ظروف مغايرة. ولهذا ارتفعت أصوات عديدة في العصر الحديث تنادي بإعادة النظر في المنظومة الأصولية الموروثة وبالخصوص بتأسيس الإجماع على مبادىء جديدة تفتح المجال لمخالفة ما ارتآه الأقدمون، إذ ذلك وحده هو الكفيل بتجسيم مقولة أن الإسلام صالح لكلّ زمان ومكان.

واعتباراً لذلك يتعيّن قلب الاتجاه الغالب في الفكر الإسلامي نحو التضييق ومزيد التقنين وأحادية التأويل والوثوقية قلباً جذريًّا، والعودة به إلى التأويل المنفتح وإلى النبع المباشر من النصّ القرآني. فما أحرى علماء الإسلام بالاقتداء بمنهج السلف ـ لا الالتزام بأقوالهم ـ حين «كان أهل العلم يرون ويرجون»[31] ولا

(31) قتادة، **الناسخ والمنسوخ**، ص37.

يحشرون حلولهم البشرية في زمرة «المعلوم من الدين بالضرورة»[32]، وإذ ذاك تصبح القضايا التي تطرحها الآيات 183 ـ 187 من سورة البقرة قضايا مشروعاً الخوض فيها.

على هذا الأساس يمكننا اقتراح رؤية جديدة لفرض الصوم تقوم على اعتبار مختلف المعطيات التاريخية التي استعرضناها، وتتلخّص فيما يلي:

ـ إن فرض صوم رمضان لم يتم، حسب المرجح، بداية من السنة الثانية للهجرة بنصّ قرآني وإنما كان بأمر نبويّ مرن اتسع العمل به شيئاً فشيئاً حتى نزلت بعد فتح مكّة الآيات التي تعلّقت به. وهو احتمال لم يرفضه في الماضي ابن حزم الأندلسي حين قال بصدد الآية 185 ـ وقد رأينا تأكيده أن لا دليل أصلاً على تقدم نزولها ـ: «لا تخلو هذه الآية من أن يكون نزولها تأخّر إلى وقت فتح مكّة أو بعده وتقدّم فرض رمضان بوحي آخر، كما كان نزول آية الوضوء متأخراً عن نزول فرضه...»[33].

ـ إن التخيير بين الصوم والإفطار مع الإطعام كان قائماً طيلة عهد النبوة، ولم يعتبر منسوخاً أو تتأول العبارة الخاصة به في اتجاه تخصيصها إلا بعد جمع القرآن في المصحف العثماني وفي نطاق توحيد مظاهر العبادة والسلوك، الذي قامت به الأجيال الإسلامية

(32) انظر أنموذجاً، من بين نماذج عديدة جداً، في: الشيخ محمد بن يوسف المعروف بالكافي، **النور المبين على المرشد المعين**، ط2، دمشق، 1375/ 1956، ص128.

(33) **المحلّى**، ج6، ص256.

الأولى ولا سيّما بعد الفتنة الكبرى وما نشأ عنها من اهتزاز الأمة الإسلامية في أعماقها وبعد دخول العديد من العناصر والأجناس في الدين الإسلامي.

ـ إنّ انزياح تأويل الفقهاء واستنباطهم عن مقاصد القرآن وحتى عن صريح منطوقه فيما يتعلق بإمكانية الإطعام بالنسبة إلى من يقدر على الصوم دون أن يصوم ليس انزياحاً شاذاً في المنظومة الفقهية. يكفي للاستدلال على ثبوته المقارنة بين الحماية التي وفّرها القرآن للمرأة المطلّقة بقوله في أول سورة الطلاق 65: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمْۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾، فمنع من طرد المطلقة من بيتها مدّة عدتها، وتضييق الفقهاء على حرية المرأة في الخروج من بيتها مدة العدة بناء على الآية ذاتها[34]. وهو إذن من رواسب تأثّرهم بقيم عصرهم ونوع ثقافتهم التي تخشى التعدّد وترى فيه منشأ الفتنة والفرقة[35].

(34) انظر على سبيل المثال **مدوّنة سحنون**، بيروت، 1406/ 1986، ج2، ص104-105، «في خروج المطلقة بالنهار والمتوفى عنها زوجها وسفرهما»، «في مبيت المطلقة والمتوفى عنها زوجها وهل يجوز لها أن تبيت في الدار».

(35) قارن بين موقف الرسول كما يتجلى في الحديث الشهير: «جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: «هلكت يا رسول الله، قال: وما أهلكك؟» قال: «وقعت على مرأتي في رمضان، قال: هل تجد ما تعتق رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال: فهل تجد مطعم ستين مسكيناً؟ قال: لا، ثم جلس فأتى النبي (ص) بعرق فيه تمر، فقال: تصدق بهذا، قال: أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. فضحك النبي (ص) حتى بدت أنيابه ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك»، وموقف الفقهاء منه كما يلخصه ابن دقيق العيد: =

ـ وأخيراً فإن أيّ قراءة جديدة للآيات الخمس التي اهتممنا بها هنا لا ينبغي أن تفصل بين أجزائها وأحكامها، فهي تكوّن ـ كما تقدم ـ وحدة معنوية متكاملة، وإذا كان الفقهاء والمفسّرون قد أوّلوها بحسب الأصول التي تَبَنَّوها فلا سبيل إلى إضفاء أيّ قداسة على منظومتهم الأصولية. إن تاريخية تلك المنظومة وبشريتها هما الدليل على نسبيتها وإن مسؤولية المسلم هي التي تفرض عليه عدم الالتزام بها التزامه بنصّه المقدّس.

= «تباينت في هذه القصّة المذاهب، فقيل إنه دلّ على سقوط الكفّارة بالإعسار... وهو أحد قولي الشافعية، وجزم به عيسى بن دينار من المالكية، وقال الأوزاعي: يستغفر الله ولا يعود... وقال الجمهور: لا تسقط الكفّارة بالإعسار... ثم اختلفوا، فقال الزهري: هو خاصّ بهذا الرجل، وإلى هذا نحا إمام الحرمين... وقال بعضهم: هو منسوخ، ولم يبين قائله ناسخه...»، **فتح الباري**، ج4، ص163-173.

الإسلام والعنف

لئن كانت مشكلة العنف مطروحة اليوم على الضمير الإسلامي بشكل حادّ فلأنها تندرج بصفة طبيعيّة ضمن التحدّيات العديدة التي تواجه المسلمين منذ عصر النهضة حين استفاقوا على الحضارة الغربيّة وهي تغزوهم في عقر دارهم بوسائلها الماديّة بدون شكّ ولكن أيضاً بالخلفيّة التي تستند إليها تلك الوسائل الماديّة من قيم وعقائد ونظرة إلى الحياة وإلى الكون[1] تختلف اختلافاً جذريًّا عمّا ألفوه في تاريخهم الطويل بكلّ ما فيه من مشاكل أقضّت مضاجع المفكّرين ولا ريب إلاّ أنّهم وجدوا لها في النهاية ووجد لها المجتمع الحلول الملائمة المستمدّة من سُلَّم قِيَم ثابت أو متطوّر تطوراً طبيعيًّا لا يُخلّ بالتوازن الّذي يقوم عليه المجتمع ويدرأ عنه في نفس الوقت الهزّات العنيفة.

ومن هنا كان الشعور السائد منذ أكثر من قرن لدى المفكّرين الواعين من علماء الإسلام بضرورة تحديث الفكر الديني

---

(1) «ليس بصحيح أن مقوّمات هذه الحضارة المادية أو العلمية أو التكنولوجية هي مقومات عامّة وأنّ مقوّماتها العقائدية هي مقوّمات خاصة بل إن لجميع هذه المقومات في الوقت نفسه عموميتها وخصوصيتها»، حسن صعب، **الإسلام وتحديات العصر**، ط2، بيروت، 1971.

وتجديده[2] لما يلمسونه كلّ يوم من المفارقة بين معطيات الحضارة المعاصرة الماديّة في جوهرها والمعقّدة المتداخلة من جهة والحلول الجاهزة الّتي ارتضاها المسلمون لظروف ومعطيات تجاوزها الزّمن من جهة أخرى.

وهذه الضرورة ليست نظريّة البتّة وإنّما هي ضرورة حيويّة لا يمكن أن نتصوّر بدونها تقدّماً حقيقيًّا يأخذ بعين الاعتبار في بناء الحضارة المقوّمات الرّوحيّة والماديّة معاً ولا يكون استيراداً سطحيًّا ولا طلاء وزيفاً.

ولا يخفى على أحد ما في هذا التعصير المتحتّم من صعوبات ومن مخاطر ومزالق. فهو، أولاً، يقع ـ أو على الأقلّ يُشرع فيه ـ تحت وطأة الأحداث السريعة وفي خضمّ التيارات المذهبيّة المتصارعة بكلّ ما تملكه من وسائل الدعاية والتأثير وبكلّ ما تخفيه من مصالح قوميّة أو طبقيّة أو غيرها. وعليه، من جهة ثانيّة، أن يوفّق التوفيق كلّه بين تراث بالغ الثراء وعريق الأثر في النفوس وحقائق العلوم الوضعيّة الحديثة، الصحيحة منها والإنسانيّة. إلاّ أن انتساب الأغلبيّة الساحقة من المسلمين إلى شعوب العالم الثّالث المتخلّفة يحول إلى حدّ بعيد دون بلوغ هذا التوفيق المنشود لأنّنا إن وجدنا فيهم المتشبّعين بالثّقافة التقليديّة فقلّما نجد منهم المتمكّنين من العلوم الحديثة بَلْهَ المسهمين في اكتشافاتها وتقدّمها وأندر من هؤلاء وأولئك الجامعون لهاتين الثّقافتين السابحون بنفس السهولة في محيطيهما.

---

(2) انظر خاصة: محمد إقبال، **تجديد التفكير الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود، القاهرة، 1955.

هذا هو الإطار الّذي ينبغي ـ في نظرنا ـ أن توضع فيه قضيّة العنف الوضع الصحيح لا باعتبارها قضيّة أزليّة جاءت لها الأديان، وبالأحرى الإسلام، بالحلّ النهائي ولكن باعتبارها قضيّة مطروحة أمام الضمير الإسلامي الحديث لأنّها مظهر من مشاكل النموّ الّتي فرضتها الحضارة الحديثة على العالم الإسلامي وألزمته بأن يجد لها الحلول المناسبة إن كان يرغب في استمرار الحياة لحضارته[3]. وينبغي بالتالي أن يلبّي ما يتطلّبه الوعي بهذه الحقائق الأوليّة من تواضع ومن شعور بأن الحلول في هذا الميدان لا يمكن أن تنبع إلاّ من تلاقح الأفكار ومن الحوار والإقناع المتبادل وكذلك من استقراء التاريخ استقراءً صحيحاً ومن اعتبار الواقع الحيّ بعمق وموضوعية.

وسنحاول في هذا النطاق أن ننطلق من موقف القرآن النظري من العنف لنرى كيف فهم المسلمون النظريّة القرآنيّة وطبّقوها ونتبيّن بعد ذلك ما عسى أن يكون موقف الإسلام اليوم من مظاهر العنف المختلفة لا سيّما في علاقتها بمشاكل النموّ.

إنّ المسلم ملتزم بالرجوع باستمرار إلى القرآن ليستمدّ منه قواعد السلوك المُثلى في جميع مجالات الحياة ولكن من الخطأ الوقوع في الفخّ الّذي وقع فيه جلّ علماء الكلام الإسلامي حين غلّبوا معنى بعض الآيات على آيات أخرى لا تتناسب ونظرياتهم المنطقيّة (في قضيّة القضاء والقدر مثلاً). فالاستشهاد ببعض الآيات

(3) يعرّف توينبي (A.Toynbee) الحضارة بأنها مجموعة الحلول لأوضاع هي بمثابة التحدّيات فإذا كانت الحلول متجدّدة فالحضارة حية وإذا كانت الحلول قديمة مجترة لم تطرأ عليها التغييرات المناسبة فتلك علامة موتها. انظر كتابه: *A Study of History*.

الّتي فيها تحريض على قتل الكفّار لتبرير استعمال العنف ضدّهم أو الاستشهاد بآيات أخرى تؤكّد عدم الإكراه في الدين أو وجوب طاعة أولي الأمر لتدعيم اختيار معاكس أساسه الامتناع عن استعمال العنف، هذه الطريقة في سؤال القرآن بفصْل بعض آياته عن السياق الّذي وردت فيه والظروف الّتي نزلت فيها، لا تتوفّر فيها الشروط الأوليّة للأمانة تجاه كلام الله، بل ينبغي أن يتناول القرآن في كلّيته[4] على أساس أنّه رسالة جامعة لها مقاصدها البعيدة السامية ولها أيضاً اعتباراتها للأوضاع البشريّة التاريخيّة. ولا بدّ من التمييز بين هذين المستويين باستمرار وبقدر كبير من التبصّر. وإنّ من أوْكد الأمور الّتي يمكن اعتبار عمليّة تجديد الفكر الديني في الإسلام مدعوة إلى تحقيقها تحديد الأبعاد الّتي يحتوي عليها القرآن وإبراز ما هو أزليّ في أحكامه وما هو ظرفيّ في أوامره ونواهيه، وكلّ ما عدا ذلك ليس إلاّ امتداداً لنزعة تمجيديّة أو دفاعيّة تجاوزها الزّمن. فلنحاول إذن، ونحن واعون بمقتضيات هذا المنهج، أن نستخلص الاتّجاهات العامّة للمبدأ في قضيّة العنف.

من الجدير بالملاحظة أن لفظة «عنف» ومشتقّاتها غير واردة في القرآن وإنّما بيّن القرآن حكم الله في عدد من الحالات الّتي يتمثّل فيها العنف وأهمّها العدوان والقتل والبغي والفساد والعقاب.

ومن الطبيعي أن القرآن يحرّم العدوان ويشدّد في النهي عنه في آيات عديدة اعتباراً لمبدإ «تحريم» النفس البشريّة[5] وتكريم ابن

(4) يبدو لنا أن مدرسة المنار كانت شاعرة بضرورة هذا المنهج دون أن تنجح دائماً في تطبيقه حين دعت إلى تفسير القرآن بالقرآن.

(5) الأنعام 6/ 151؛ الإسراء 17/ 33.

آدم خليفة الله في الأرض فيصوّر أول جريمة ارتكبها الإنسان بما لا يدع مجالاً للشكّ في أنّها لا يمكن أن تصدر إلاّ عن الّذي لا يخاف الله: ﴿لَئِنۢ بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقۡتُلَنِي مَآ أَنَا۠ بِبَاسِطٖ يَدِيَ إِلَيۡكَ لِأَقۡتُلَكَۖ إِنِّيٓ أَخَافُ ٱللَّهَ رَبَّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ [المَائدة: 28]، ويصف قتل موسى لعدوّه حين استغاثه رجل من شيعته بأنّه ﴿مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِۖ﴾ [المَائدة: 90] ويذكّر المسلمين بما فرض الله على بني إسرائيل فيضع بذلك القاعدة الأساسيّة العامّة لكلّ سلوك بشري: ﴿مَن قَتَلَ نَفۡسَۢا بِغَيۡرِ نَفۡسٍ أَوۡ فَسَادٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعٗا وَمَنۡ أَحۡيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحۡيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعٗاۚ﴾ [المَائدة: 32]. وإذا كان قتل نفس واحدة كقتل الناس جميعاً هو القاعدة فلا غرابة أن يكون جزاء متعمّد القتل عند الله بمثل الشدّة الّتي تصوّرها هذه الآية: ﴿وَمَن يَقۡتُلۡ مُؤۡمِنٗا مُّتَعَمِّدٗا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدٗا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمٗا﴾ [النسَاء: 93] وأن ينفي القرآن ضمنيًّا صفة الإيمان عن الّذي يتعمّد القتل: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٍ أَن يَقۡتُلَ مُؤۡمِنًا إِلَّا خَطَـٔٗاۚ﴾ [النسَاء: 92].

ويستثني القرآن من هذه القاعدة المطلقة الّتي فيها تحريم للقتل حالتين اثنتين: أمّا الحالة الأولى فهي عقاب القاتل أو الاقتصاص أو ردّ العدوان أو ما يسميّه القرآن «القتل بالحقّ»، وهو ما تعبّر عنه مثل هذه الآيات: ﴿وَلَا تَقۡتُلُواْ ٱلنَّفۡسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلۡحَقِّۗ﴾ [الإسرَاء: 33]، ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البَقَرَة: 194]، ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ﴾ [الشورىٰ: 40]. ويسترعي الانتباه بصفة خاصّة في هذه الحالة ثلاثة أمور: أولها أن القرآن يعتبر السكوت عن العدوان وعدم عقاب المعتدي من شأنه أن يشجّع عليه وأن يؤدّي إلى الفوضى، ولهذا يقول: ﴿وَلَكُمۡ فِي

﴿ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البَقَرَة: 179]؛ ثانيها التأكيد على أن يكون العقابِ من جنس الجريمة مناسباً لها وغير متجاوز لها في جميع الحالات، فقتل نفس يؤدّي إلى قتل أخرى وعقاب سيّئة يكون بسيّئة مثلها وردّ العدوان يكون أيضاً بمثله لا بأشدّ منه؛ وثالثها أن القرآن وإن أقرّ مبدأ القصاص بالصيغة التحديديّة الّتي بيّنّا(6) لأنّ الحياة لا تستقيم بدونه فإنّه لم ينفكّ يحرض على تجنّبه كلّما أمكن ذلك بالعفو والإصلاح والصبر وتقوى الله. فنقرأ إثر قوله: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾ [الإسرَاء: 33] مباشرة قوله: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسرَاء: 33]، ويردف قوله: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البَقَرَة: 194] بقوله: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾ [البَقَرَة: 194]، ويدعو إلى العفو في الآية الثّالثة بقوله: ﴿وَجَزَٰٓؤُا۟ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الشورىٰ: 40]، ويزيد هذا التحريض تأكيداً حين يقرّر: ﴿وَلَمَن صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [الشورىٰ: 43].

وأمّا الحالة الثّانية الّتي فيها استثناء للقاعدة فهي الجهاد في سبيل الله أو القتل في سبيل الله كذلك. وإقرار القرآن لمشروعيّة استعمال العنف في هذه الحالة بالذّات لم ينفكّ يُثير العديد من ردود الفعل سواء لدى المسلمين أنفسهم قديماً وحديثاً أو لدى غير المسلمين من أعداء وأصدقاء. فالتهمة الكلاسيكيّة بأن الإسلام دين السيف وأنّ حكم القرآن لا يمكن أن ينتشر ويبقى إلاّ بالقهر تهمة معروفة، والتقليل من قيمة قتال الكفّار على أنّه الجهاد الأصغر وأن

(6) لعل هذه الصيغة التحديدية هي التي رمى إليها مبدأ «العين بالعين والسنّ بالسنّ» الذي نصّت عليه التوراة.

الجهاد الأكبر هو جهاد النفس وما يبذله الإنسان من جهد لقمع شهواته أو هو الدعوة ونشر الإسلام عن طريق «التبشير» أو هو كذلك كلّ مجهود لكسب المعرفة والسعي وراء الرقيّ الحضاري أو حتّى الوقوف على عرفات[7]، كلّ هذا معروف عند الصوفية خاصّة في القديم وفي الأوساط الإسلاميّة المعاصرة في محاولتها عرض الإسلام بما يتلاءم والقِيَم الإنسانيّة السائدة وقوّة المسلمين الذّاتية في الظروف الحالية. وليس غرضنا في هذا البحث الإلمام بكلّ جوانب هذه القضيّة، وإنّما سنكتفي فيها بإيراد مقالة لكاتب مسيحي يبدو لنا أنّه من أحسن الّذين فهموا الجهاد بمعناه القرآني وقدّموه بصفة موضوعيّة. يقول القسّ بولس الخوري في كتاب له صدر حديثاً: «يكشف الجهاد بالإضافة إلى قيمته الدينيّة عن رأي في الإنسان وفي المجتمع مؤسّس على أولويّة الإيمان وفي نفس الوقت على روح التسامح والواقعيّة: فالإنسان الحقّ هو المؤمن لأنّ الله وحده هو الّذي يستحقّ [أن يحيا الإنسان ويموت في سبيله] والمجتمع المثالي هو المجتمع الّذي يكون فيه كلّ إنسان مؤمناً لكن هناك سيكون أناس غير مسلمين ولهذا يقبل المجتمع الإسلامي عمليًّا بين أفراده يهوداً ومسيحيين وفئات ليس لها نبيّ ولا كتاب»[8].

فالقرآن إذن ـ وفي حدود صحّة فهمنا ـ يميّز تمييزاً واضحاً بين

(7) ارجع إلى:
L.Gardet, *L'Islam religion et communauté*, Desclée de Brouwer, 1970, p.133-134.

(8) P.Khoury, *Islam et Christianisme dialogue religieux, et défi de la modernité*, Beyrouth, 1973, p.102.

العنف داخل المجتمع الإسلامي أو دار الإسلام الّذي يكون أفراده مؤمنين أو معاهدين، والعنف خارج هذا المجتمع فيما سمّي بدار الحرب. ولكن هذا التمييز لا ينفي استناد الموقف القرآني من العنف بمختلف مظاهره إلى مبدإ جوهري واحد وهو أن ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِۚ﴾ [البَقَرَة: 191]، الفتنة الّتي هي إخلال بنظام المجتمع الإسلامي وبسيادة الشرع أيّ القانون، واستفحال للمنكر والفساد والبغي والعدوان. فكما أن القرآن يسمح باستعمال العنف في نطاق الرحمة وعدم الإسراف لتقام حدود الله في دار الإسلام فمن باب أوْلى وأحرى أنّه لا يمانع في استعمال الوسائل العنيفة إذا اقتضى الأمر ضدّ غير المسلمين ﴿لَا يَرْقُبُونَ فِى مُؤْمِنٍ إِلًّا وَلَا ذِمَّةًۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبَة: 10] حسب العبارة القرآنيّة نفسها، ﴿وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ﴾ [البَقَرَة: 193]، أيّ للقضاء على الفتنة الّتي يمثّلها الكفّار بالنسبة إلى المسلمين ورغبة منه في تعميم انتفاع البشريّة بأكملها بخَيْرَي الدنيا والآخرة اللذين هما نظريًّا من خصائص أتباع الدين الإسلامي حين نعتبرهم فرادى وحين يكوّنون الأمّة الإسلاميّة.

ولقد كان المسلمون في عهد الرسالة يستمدّون من سلوك النبي مباشرة القواعد الّتي يهتدون بها؛ والحديث والسُنّة وإن تأثّرا في صيغتهما المدوّنة بملابسات الرواة فإنّهما يعكسان بصفة عامّة المبادىء الّتي استخلصناها من القرآن. لذا فالبحث في كيفيّة فهم المسلمين عبر التاريخ للنّظريّة القرآنيّة في قضيّة العنف لا يمكن أن ينطلق إلاّ من الفترة الّتي تلت انقطاع الوحي فأصبحت العوامل البشريّة الحضاريّة والاقتصاديّة والسياسيّة تلعب دورها بصفة طبيعيّة وتكيّف سلوك أفراد الأمّة الإسلاميّة إلى جانب العوامل الدينيّة

البحتة أو بالأحرى أصبح فهم الدين وتصور أغراضه ومقاصده متأثّراً إلى حدّ بعيد بالظروف الّتي يمرّ بها المجتمع.

وقد يكون من المجازفة ادّعاء الإلمام بكلّ ما امتازت به التطبيقات الإسلاميّة للمبادىء القرآنيّة فيما يخصّ مجالات استعمال العنف، فذلك يتجاوز حدود هذا العرض ويتطلّب تحاليل ضافِية تأخذ بعين الاعتبار اختلاف المذاهب والمدارس الفكريّة والنظم السياسيّة والأجناس والشعوب الّتي اعتنقت الإسلام بل وشخصيّة الحكّام وطباعهم وتكوينهم وما إلى ذلك. فسنقتصر إذن على إبراز ما يبدو أنّه المميّز دون غيره للإطار الّذي وضعت فيه قضيّة العنف في المجتمعات الإسلاميّة حتّى القرن الماضي لنرى إلى أيّ مدى يمكن الاحتفاظ بالحلول الّتي كانت إذ ذاك صالحة أو مُرْضِية وعلى كلّ حال لم تكن محلّ اعتراض ملموس.

وقد اهتمّ الفقهاء بتصنيف مظاهر العنف ليضعوا لها الأحكام الملائمة فكانوا من وجهة النظر «الرسميّة» يعتبرون أنّ العنف المشروع هو المتمثّل، بالإضافة إلى إقامة حدود الله، في الجهاد وقتال أهل البغي والمرتدّين والممتنعين من المحاربين وقطاع الطريق[9]. وهذه النظرة إلى العنف المشروع تدلّ في حدّ ذاتها على تصوّرٍ للكون وللحياة مقام على تكامل وارتباط متين ين الدين والسلطة القائمة المجسّمة في الخليفة أو من ينوبه، حتّى وإن كان الشعور السائد هو أن الخلافة المثالية قد انقضت بانتهاء عهد الخلفاء الراشدين وأنّها انقلبت منذ قيام الدولة الأمويّة إلى

(9) انظر مثلاً البابين الرابع والخامس من **الأحكام السلطانية** للماوردي.

ملك بكلّ ما يتضمنّه معنى الملك من قهر وتحكّم واستعباد للرعيّة[10].

لكن إذا كان العنف المشروع ذا اتّجاه واحد وأنّه لا يمكن أن يصدر إلاّ عن الماسك بزمام السلطة فهل يعني ذلك أن الثّورة على الظلم والجور والاستبداد قد انعدمت في التاريخ الإسلامي أو اعتبرت دائماً مروقاً من الدين؟ بالطبع لا. والحقّ أن حاملي لوائها كانوا في الأغلب من الخوارج وبدرجة أقلّ من الشيعة. ولعلّ تعدّد الثّورات المسلّحة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي راجع أساساً إلى أن «الإسلام السياسي لم يقبل قطّ المعارضة مظهراً عاديًّا من الوجود السياسي، لذا كانت المعارضة دوماً تمرّداً وكان التمرّد المسلّح بعداً قارّاً للتّاريخ الإسلامي»[11].

وكما أن العنف الصادر عن صاحب السلطة كان يستند إلى مبرّرات دينيّة فإنّ العنف المضاد يلتجيء إلى مبرّرات من نفس النوع. وليس هذا بغريب في عالم تغلب عليه صبغة القداسة أيّ أن جميع أعمال البشر كانت تقيّم على أساس مطابقتها للرّغبة الإلٰهيّة. وهي ظاهرة لم يختصّ بها الإسلام بل نجد مقابلها في أوروبا المسيحيّة مثلاً طيلة القرون الوسطى وبعدها أيضاً حتّى إن بعض المفكّرين الّذين اهتمّوا بتحليل أسباب العنف البشري عامّة لا يتردّد

(10) انظر ابن خلدون، **المقدمة**، الفصل 23 من الباب الثالث «في حقيقة الملك». .

(11) H.Djaït, *La personnalité et le devenir arabo-islamiques*, Paris, Seuil, 1974, p.274. وراجع كذلك حسن صعب، المرجع المذكور ص119.

في التأكيد بأن «النظام البشري قد استطاع أن يبقى نظاماً ما دام يبدو معدّلاً بمجموعة من الأسباب والغايات والمبرّرات فوق البشريّة وأن السلطة الّتي يصدر عنها المعنى والشرعيّة قد بقيت بصفة جوهريّة (وغيبيّة) مغايرة لما تبرّره»[12].

ويمكن أن نضيف أن العوامل الاقتصاديّة ومستوى التطوّر الحضاري بل والإنساني عامّة مسؤولان إلى حدّ بعيد عن تكييف المُثُل العُليا الّتي كانت سائدة في أوساط المفكّرين في المجتمعات الإسلاميّة قديماً، بما فيها من تقديم للنِّظام على العدل عندما يعسر الجمع بينهما[13]، أيّ من تواطؤ غير مباشر وغير واعٍ أحياناً مع الظلم والتعسّف[14].

والنتيجة الّتي تفرض نفسها إثر هذا التحليل السريع والناقص بالضرورة أن المسلمين لم يأخذوا من القرآن إلاّ ما يتلاءم وأوضاعهم وتمكنهم منه ثقافة عصرهم. وهي نتيجة تحرضنا على

---

(12) F.Hacker, *Agression, Violence dans le monde moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1972, p.85.

(13) «إمام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم» (ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، بيروت، 1951، ص13)، «اعلم أن ما به تصلح الدنيا حتى تصير أحوالها منتظمة وأمورها ملتئمة ستة أشياء هي قواعدها وإن تفرعت وهي: دين متبع وسلطان قاهر وعدل شامل وأمن عام وخصب دائم وأمل فسيح» (الماوردي، **أدب الدنيا والدين**، القاهرة 1375/ 1955)، وانظر تعليق محمد أركون على هذا المثل الأعلى في فصله:
L'éthique musulmane d'après Mawardi, R.E.I., 1963, T.XXXI, p.131.

(14) ارجع في هذا المجال إلى: علي الوردي، **وعّاظ السلاطين**، بغداد، 1954.

إمعان النظر في واقعنا وفي المجتمعات الساعية نحو النمو بالخصوص لنرى الأشكال الّتي يتمثّل فيها العنف وموقف الإسلام اليوم منها.

وليس من باب المبالغة القول بأننا نعيش اليوم جميعاً على حافة بركان يهدّد بالانفجار في كلّ حين لما عرفته وسائل التدمير والحرب من تطوّر وانتشار خاصّة في الثّلاثين سنة الأخيرة. فالحديث إذن عن العنف في عالمنا المعاصر حديث عن ظاهرة حقيقيّة تلاحقنا في جميع ميادين نشاطنا، والدراسات الّتي تناولتها بالبحث والتحليل وحاولت استنباط الحلول لها في المدى العاجل والآجل أكثر من أن تُحصى، ففي العالم الأنكلوسكسوني وحده نشر من سنة 1966 إلى سنة 1970 أكثر من ستّة آلاف كتاب مخصّصة كلّها لموضوع العنف والعدوان دون اعتبار لعشرات الآلاف من المنشورات في الجرائد والمجلاّت[15].

إنّ القانون الثّاني للحركيّة الحراريّة (Thermodynamique) يبيّن لنا أن الظواهر الطبيعيّة تسعى في مجموعها نحو قدر أقصى من العشوائيّة (Entropie) أيّ إلى الموت، وأن هذا السعي بطيء داخل الأنظمة الحيّة المحافظة على مستوى رفيع من التنظيم، وكذا الشأن في المجتمعات البشريّة: فإنّ تجنب اضمحلالها كليًّا بسبب العنف لا يتمّ إلاّ بتنظيم مقاومة واعية لهذه النزعة نحو الفوضى، وبالعمل على إحلال نظام حقيقي لا يكون فقط نظاماً ظاهريًّا خادعاً.

والمسألة اليوم بالنسبة إلى المسلم ليست في كونه من دُعاة

(15) (F.Hacker) المرجع المذكور ص93.

العنف أو من مناهضيه، فالعنف موجود قائم الذّات بأوجهه المتعدّدة، وعليه أن يعرف كيف يوجّهه وكيف يقيّمه. ولنبدأ بعرض أهمّ أشكال العنف المنتشرة بدرجات متفاوتة في المجتمعات النامية.

إن أبرزها للعيان تلك الحروب الّتي تنشأ من حين لآخر بين دول العالم الثّالث بتزكية من القوى العظمى الّتي تجد فيها مجالاً رحباً لترويج منتجات صناعاتها الحربيّة وتجربة أحدث ما استنبطته من أسلحة. والتنديد بهذه الحروب لا يثير أيَّ مشكل من وجهة نظر إسلاميّة، لا فقط لأنّها ليست جهاداً في سبيل الله بل لأن من شأنها صرف الطاقات الإنتاجيّة عن أولويّة النموّ والتقدّم، بالإضافة إلى آلاف الضحايا والمشرّدين الّذين تجرفهم هذه الحروب.

ولقائل أن يقول إنّ الحرب قديمة قدم الإنسان على وجه الأرض وإنّها ليست من خصائص الدول النامية. نعم! الحرب قديمة ولكنَّ لها اليوم وجهاً جديداً، فالدول المتقدّمة قد عدلت عنها في حلّ نزاعاتها منذ الحرب العالميّة الأخيرة. ثمّ إنّ تسيير العمليات الحربيّة لم يكتسِ طابعاً إجراميًّا موصوفاً إلاّ منذ أن طبقت الدول الاستعماريّة في مستعمراتها محاولات الإبادة الجماعيّة تحت شعار العمليات البوليسيّة وعمليات «التطهير». وعندها يُنفى عن الطرف المقابل كلّ كرامة. وإذا لم يكن العدوّ محلّ أيّ احترام فلا غرابة أن تنعدم حدود العنف المباح. وقد ورثت الدول المستقلّة حديثاً عن الدول المستعمِرة هذه الوسائل الدنيئة عوض أن تعتبر بعدم جدواها وبما قاسته منها فإذا بها تطبّقها داخل حدودها، وخارجها في حالة الحرب، وترسل إطارات جيشها وشرطتها إلى أكاديميات الدول الكبرى حيث يلقّنون فنون القمع والإبادة.

ولا بأس أن نتوقّف قليلاً عند العنف الذي يسلّط بكلّ برودة في الأنظمة البوليسيّة المنتشرة هنا وهناك. فقد يستغرب المرء أن يفقد المسؤولون عنه كلّ عاطفة وكلّ ضمير، ولكن عند التأمّل يلاحظ أن المسؤوليات في هذه الحالة موزّعة إلى درجة أن لا أحد يشعر بأنّه مسؤول شخصيًّا عمّا يحدث: فالّذي يُصْدِر الأوامر بعيد كلّ البعد عن تطبيق قراراته ويُعفى من معاينة نتائج تعليماته، إنّما يطّلع عليها من خلال إحصائيات مجرّدة «بريئة». والهياكل الوسطى تنفذ الجزء من البرنامج الموكل إليها، فهي تبلّغ الأوامر وتسهر على أداء مهمّتها الجزئيّة على الوجه الأكمل وتراقب المصالح التنفيذيّة الّتي تطبّق بدورها الأوامر حرفيًّا. فالأفراد في هذا النظام يحرصون على أن يكونوا أمناء طيّعين لرؤسائهم أكثر ممّا يرغبون في أن يكونوا جلاّدين ولو كانوا يباشرون يوميًّا مهمّة التعذيب.

وهذا النوع من العنف خطير لأنّه مقنّع يأبى أن يكشف عن وجهه الحقيقي ويتستّر وراء تسميات كاذبة، ولأن الّذين يقومون بتسليطه مرتاحو الضمير في كلّ ما يفعلون ويتوهّمون أنّهم يؤدّون واجبهم في تدعيم دولهم المستقلّة حديثاً وفرض النظام والاستقرار فيها، بينما هم في الواقع يحلّون «التعسّف العنفي الوطني محلّ التعسّف العنفي الأجنبي».

ومعروف أن الأمن هو ثمرة العدل، ولكن أين هو العدل في كثير من الدول النامية؟ ألم تأخذ أقليّة وطنيّة مكان الأقليّة المستعمرة في العديد من هذه الدول لتستمرّ في استغلال ثمرات المجهود المضني الّذي تبذله الطبقات الكادحة؟ وقد عُرفت هذه الوضعيّة بأنّها «الفوضى المؤسّسة» لأن الظلم يسلّط فيها باسم

القانون وباسم المصلحة العُليا وصيانة الوحدة القوميّة. لكنّ الظلم المعنيّ هنا ليس فقط التعدّي على ذات الغير وعلى حقوقه وممتلكاته، فهذا نوع من الظلم يرفضه الإسلام كما ترفضه الأديان والفلسفات على اختلاف مشاربها، وإنّما الظلم المقصود هو في مسك أقليّة للسّلطة واستعمالها لخدمة مصالحها الخاصّة وللقضاء على جميع المحاولات في إصلاح الوضعيّة البائسة الّتي عليها أغلبيّة الشعب. ويمكن أن يصاحب هذا الاستغلال الماديّ عدوان روحيّ يتمثّل في قلب الحقائق والتأثير في الرأي العامّ بمختلف وسائل الترهيب والدعاية.

ولعلّ من قبيل تقدّم الضمير الأخلاقي والضمير الديني بالخصوص الاعتراف بأن في بعض الهياكل الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة انتهاكاً للحقوق والحريّات الأساسيّة هو في نفس خطورة التخريب الناتج عن الغزو العسكريّ إن لم يكن أخطر منه، لا سيّما وأن البون شاسع بين ما تدّعيه الأنظمة القائمة في جلّ البلاد النامية من أن المواطن رشيد ومسؤول ومشارك في سير الديمقراطيّة، والمعاملة الفعليّة الّتي هي من نصيب ذلك المواطن حيث لا يُعتبر جديراً بالثّقة ويُدعى إلى تفويض أمره كُلّيّة إلى من يعرفون مصلحته أكثر منه. ومن هنا تنشأ خيبة الأمل والحقد والكراهيّة والاتقاء، وكلّها عوامل تؤدّي لا محالة إلى انفجار العنف في يوم من الأيّام عندما تنعدم السبل الأخرى المؤدّية إلى التغيير.

إنّ التجربة البشريّة تدلّ على أن كلّ شخص وبالأخصّ كلّ مجموعة في حاجة إلى المراقبة، وأن تحديد السلطة ومراقبتها من جانب سلطة أخرى هو إلى الآن الأنموذج الاجتماعي الوحيد

المعروف الّذي من شأنه أن يحدّ من العنف وأن يمنع طغيان مجموعة ما على المجموعات الأخرى، وبالتالي أن يضمن عدم الاستغلال الفاحش وازدهارَ الطاقات البنّاءة. ولكن كيف السبيل إلى ذلك؟

لقد رأينا أنّ التاريخ الإسلاميّ حافلٌ بالثّورات على الظلم والجور وبالانقلابات الّتي ما إن تستقرّ حتّى تصبح بدورها قهريّة كما بيّن ذلك ابن خلدون أوضح بيان، فهل حُكم علينا بعدم الخروج من هذه الحلقة المفرغة؟ لا شكّ أن هناك إمكانيات لتجنّب هذه الحالة وأوّلها محاولة تغيير هذا «المنكر» بمعناه الحديث بالوسائل السلميّة أو باللاّعنف.

واللاّعنف يمكن أن يكون ملجأ الضعفاء عندما يعجزون عن الدفاع بالقوّة عن حقوقهم إذا لم يكن ميزان القوى في صالحهم. فالإنسان الحرّ يقاوم العدوان حتّى وإن كان يعلم أنّه لا يستطيع في الوقت الحاضر غير المطالبة بحقّه، وأنفته تمنعه من الرضوخ للأمر الواقع ومن فقدان ذاتيّته. ولكن اللاّعنف يمكن أن يكون أيضاً استراتيجيّة مفضّلة لاعتبارات إنسانيّة أو دينيّة نظراً إلى أن المقاومة العنيفة تؤدّي إلى تصاعد العنف وإلى إزهاق أرواح بشريّة بريئة في كثير من الأحيان. كما أن هذه الاستراتيجية تبرز التقاء مصالح الطرفين في نهاية المطاف وتترك الباب مفتوحاً لتطوّرها معاً في نطاق الاحترام المتبادل. إلاّ أنّها ليست مجديَة إلاّ إذا كانت الأطراف المتقابلة متّفقة عن صدق نيّة على تجنّب اللجوء إلى العنف في جميع الظروف. فلا بدّ إذن من توفّر صبغة من الفتوة في النزاع ليكون لمبدإ اللاّعنف بعض الجدوى، وقلّما تسمح النظم

الاستبداديّة المطلَقة بهذه المقاومة الّتي قد تأخذ شكل العصيان المدني أو التضحيات الإراديّة على شاكلة غاندي، بل إن أجهزة الرقابة تحول دون إعلام الرأي العامّ بها. ويمكنك ـ والحالة هذه ـ أن تكون مسالماً إلى أبعد الحدود فذلك لا يمنعك من أن تصاب برصاصة في القلب وأنت تدعو إلى المقاومة السلبيّة، أو أن يزجّ بك في السجن أو على الأقلّ أن تحرم من وظيفتك ويطرد أبناؤك من المدرسة.

وكثيراً ما يؤول القمع البوليسي بالحركات اللاّعنفيّة إلى حركات عنيفة لأنّها تتّعظ بالنتائج الّتي أدّاها إليها اللاعنف. فالّذين يندّدون بالعنف أيًّا كان مأتاه هم في الواقع إمّا غير معنيّين مباشرة أو منافقون لأنّهم بموقفهم هذا إنّما يؤيّدون بصفة ضمنيّة الأنظمة القائمة ولو كانت جائرة.

وكذلك فإنّ عدم استعمال العنف ضدّ أقليّة قد يعني المشاركة في المسؤوليّة عن العنف المسلّط على الأغلبيّة. ويحقّ للمسلم أن يختار فيما يخصّه احتمال العنف والعفو عنه بدل استعمال حقّه في الدفاع الشرعي عن نفسه ولكن هناك حالات ـ وهي الأكثر ـ يكون فيها أخوه في الله هو الّذي يكابد العنف، أفلا يكون امتناعه إذ ذاك عن الدفاع عنه مشاركة للمعتدي سواء كان شخصاً أو نظاماً!

ولقد جُرِّبت الوسائل اللاّعنفيّة بالخصوص في جنوب أفريقيا أسوة بحركة غاندي فلم تجنِ إلاّ تشريعاً يتفاقم ظلمه الصارخ باستمرار. فمن ينكر أن الميز العنصري واستغلال المُلوّنين عنف مادي وأدبي تباشره أقليّات محظوظة على ملايين المستضعفين؟ فإذا

كانت المقاومة السلبيّة لم تؤد إلاّ إلى تفاقم هذا العنف وإذا كانت المقاومة العنيفة كفيلة بوضع حدّ له أليس الإمساك عنها تواطؤاً مع الظلم(*)؟

وفي فلسطين المحتلّة حيث شُرّد شعب بأكمله وافتُكّت منه أراضيه وأصبح من بقوا منه غير لاجئين مواطنين من الدرجة الثّانية في بلادهم تُنسف منازلهم لأقلّ شبهة ويطبّق عليهم الحكم العسكري، من يستطيع اليوم مؤاخذة المقاومة على أعمال العنف الّتي تصدر عنها إذا كانت هي الوسيلة الوحيدة لإيقاظ الضمير العالمي وزحزحة المعتدين عن عنصريّتهم وكشف النفاق الّذي تتميّز به مواقف المندّدين بالعنف حين يذهب ضحيّته «الأبرياء» من اليهود المهاجرين إلى إسرائيل في حين يصمّون آذانهم عن سماع أنّات الجرحى الذين فتكت بهم قنابل إسرائيل المنصبّة على مخيّمات اللاّجئين. وهؤلاء هم أنفسهم الّذين بدؤوا يعترفون بأطراف ألسنتهم فقط بالحقوق الشرعيّة للشّعب الفلسطينيّ وينادون في الآن نفسه بفتح باب الهجرة إلى إسرائيل على مصراعيه كأنه لا تناقض بين الموقفين وكأن الهجرة لا تعني ضرورة التوسّع على حساب شعب فلسطين والشعوب المجاورة.

إنّ الثّورة على هذه المظلمة الصارخة كثورة أبناء أفريقيا الجنوبيّة وكالثّورة على الاستبداد والحكم المطلق حقّ مشروع في الإسلام لأنّه ردّ للعدوان وإن اختلفت مظاهره وأشكاله ولا يثير

(*) كتبت هذه الفقرة في السبعينات ودلت التطورات الأخيرة في جنوب إفريقيا على سلامة هذا التحليل.

نفس المشاكل الّتي تعترض الضمير المسيحي منذ أن بدأ عدد من رجال الكنيسة يتبنّون وسائل المقاومة العنيفة في أمريكا اللاّتينيّة وفي المدّة الأخيرة في فلسطين[16].

ولكن المشكلة الّتي تعترض الضمير الإسلامي هي في مشروعيّة الثّورة العنيفة لضمان توزيع عادل للثّروة القوميّة ولإنقاذ الأغلبيّة المطلقة من أبناء الشعوب الإسلاميّة من الفقر والجهل والمرض أيّ من التخلّف. فهل يحقّ للثورة الإنمائيّة الشاملة أن تستعمل الوسائل العنيفة حين تعجز الوسائل السلميّة عن تحقيق التنمية لصالح المجموعة؟ وباسم ماذا يحقّ لها ذلك؟ تلك هي المشكلة الّتي تواجهنا.

ولا بدّ عند إثارة قضيّة الثّورة العنيفة من التنبيه إلى فساد الآراء المسبّقة المتعلّقة بها في كثير من الأذهان:

أوّلاً، من الخطأ اعتبار العنف في الثّورة مرادفاً للحقد والكراهيّة حتّى مع العلم بأن الثّورة لا تعرف التسامح في مرحلتها الأولى وقبل أن تنجح في تقويض أسس النظام الّذي تقاومه. فالعدالة قد تلجأ إلى العنف لتردع المعتدين وتقتصّ منهم وليس العنف فيها حقداً ولا كراهيّة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى الثّورة.

ثانيًا، إنّ جميع الثّوريين يرفضون رفضاً باتّا العنف المجاني والفوضوي الأعمى ويعتبرونه تبذيراً للطّاقات فيطلقون عليه مختلف

(16) نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: كاميلو توريس (Camillo Torres) في أمريكا اللاتينية والقسّ إلياس خوري والمطران كبوجي في فلسطين.

التسميات المحقّرة مثل: سبيل المغامرة (Aventurisme) والرومانسيّة (Romantisme) والطفولية (Infantilisme).

ثالثاً، إنّ الثّورة ليست نهاية لشيء صالح مسبقاً (A Priori) وهو النظام القائم وإنّما هي نهاية حالة غير محتملة، وحريّة الإنسان وكرامته هما معيار الحكم على الحاضر لا الاستقرار بكلّ ثمن، فالاستقرار قد يدلّ على الحياة كما يدلّ على الجمود والموت.

رابعاً، إنّ الثّورة كثيراً ما تلتبس بحركات العصيان والتمرّد التي يحلّ فيها حكم أقليّة جائرة محلّ حكم أقليّة أخرى مهما كانت الشعارات الّتي تنادي بها وتبقى حالة الشعب على ما كانت عليه قبل التغيير الحاصل في قمّة النظام.

فإذا خلّصنا الثورة من هذه الآراء المسبّقة الخاطئة وجب أن نعرّفها بأنّها الاستراتيجيّة الّتي يتبنّاها المستضعفون لتفكيك هيكل التعسّف والاضطهاد عندما يقوم الدليل على أن قوى الفوضى الاجتماعيّة والاقتصاديّة المستقرّة (Establishment) لا يمكنها التطوّر بمحض إرادتها نحو أشكال من العلاقات محرّرة للفرد وللمجموعة. فالثّورة إذن ترسم لنفسها هدفاً قد يقتضي المرور بفترة من العنف والتخريب ولكنّها تسعى أوّلاً وبالذّات إلى شقّ سبيل ثابت نحو بناء مجتمع تسوده الحريّة والعدالة الاجتماعيّة ولا يكون فيه المواطن مجرّد رقم أو بيدق لا حول له ولا قوّة، وأهمّ ما فيها «استواؤها في نظام جديد يصبح فيه تناوب الحكم دوريًا وسلميًّا وقانونيًّا»(17).

(17) حسن صعب، المرجع المذكور، ص113.

والثّورة بهذا المعنى إنمائيّة بنّاءة أو لا تكون. لكنّنا نسارع فنقول إنّ النموّ الّذي هو هدَف الثّورة ليس فقط زيادة الدخل القومي ومضاعفته باستمرار، إنّه لا يعني الانتقال من نظام تسوده الحاجة إلى مجتمع متخم يكون فيه الاستهلاك المطّرد غاية في حدّ ذاته وتنعدم فيه القيم الإنسانيّة ويفلت فيه مصير الإنسان من بين يديه وهو مخدّر(18).

والحركات الثّوريّة الّتي تجتاح اليوم العالم الثّالث المتخلّف تندرج بصفة طبيعيّة ضمن هذا الإطار. إنّها عمل واعٍ ومُجْدٍ في سبيل تحقيق العدالة والنموّ، وهذا ما يفسّر التجاوب الّذي تحظى به لدى فئات متزايدة من هذه الشعوب، كما يفسّره كذلك أن الثّورة تستفزّ القِيَم أكثر ممّا تحرّك الغرائز. وهي من هذه الناحية تفرض نفسها على الضمير الديني بلا منازع، إذ الاعتبارات الماورائيّة تقتضي من المؤمنين الوعي بمصالحهم الماديّة، وما دامت مصالحهم الماديّة محجوبة عنهم فلا مراء في أنّهم يعيشون في عالم الخداع والأحلام. وإنّ ما أكّده تيار دي شردان (Teilhard de Chardin) من وجهة نظر مسيحيّة يمكن قبوله من وجهة إسلاميّة حين قال: «إنّ العبادة في الماضي معناها تفضيل الله على الأشياء بإسنادها إليه والتضحية بها في سبيله، أمّا العبادة الآن فقد أصبحت الانقطاع جسداً وروحاً إلى الفعل الخلاّق بالاشتراك مع الله لإتمام العالم بالبحث والجهد»(19). والثّورة وإن كانت عنيفة ما هي إلاّ هذا الفعل الخلاّق على مستوى

---

(18) النمو الشامل (Développement) غير الزيادة المطّردة في الثروة والتوسّع في الخيرات المادية فحسب (Croissance).

(19) T.de Chardin, *Christologie et Révolution*, Paris, 1933, p.11.

المجموعة، بل إنّ الإسلام في اهتمامه بالفرد وبالأمّة في نفس الوقت يفتح الطريق أمام اعتبار النموّ منصهراً في مقتضيات رقيّ الأمة الإسلاميّة ومناعتها وسعادتها.

وأخيراً فإنّ الثّورات الإنمائيّة غير مسؤولة عن العنف الّذي قد تضطرّ إليه في الحالات القصوى وبعد تحليل موضوعيّ للمعطيات البشريّة والاقتصاديّة عندما تواجه الأنظمة القوميّة التعسفيّة أو المصالح الرأسماليّة الاستغلاليّة الدوليّة. فلقد دأب الظالمون على عدم إقامة أيّ وزن للضّعفاء والفقراء، حتّى إذا ما شقّوا عصا الطاعة في وجوههم ركنوا إلى القول بعدم التفاوض مع المتمرّدين، والحال أنّهم لم يتمرّدوا إلاّ ليُتَفاوَض معهم ولأن الطرف المقابل أبى دائماً التفاوض معهم على قدم المساواة.

إنّ المسلمين ـ والمسيحيين ـ مدعوون اليوم إلى تحليل هذه الأوضاع بكلّ نزاهة وإلى السموّ بأحكامهم الأخلاقيّة من الحكم على الوسائل وعلى السلّوك الفردي إلى الحكم على غائية الحياة الاجتماعيّة. فالعنف قد يكون علامة الأمل، إذ الإنسان المتحرّر ولو جزئيًّا هو الّذي يستطيع وحده الخلاص من ربقة العبوديّة الحديثة، وأن يثبت لنفسه وللعالم أنّه لم يعد يقبل الحلول الّتي ارتضاها من قبل. وإنّ الّذي يمتنع مسبّقاً وبصفة مبدئيّة وفي جميع الحالات عن استعمال العنف إنّما يحرم نفسه كما يحرم الأشخاص الّذين يعمل لصالحهم والقضايا الّتي يؤمن بها من كلّ تأثير حقيقيّ في الواقع وفي سير التاريخ.

وفي الختام هل يقرّ الإسلام العنف لبلوغ النموّ؟ إنّ الجواب لا يمكن البتّة أن يكون بنعم أو بلا، لأنّه رهين المعطيات الخاصّة

بكلّ حالة، وبالخصوص بمدى نضج الشعوب وبتقدير الظروف الموضوعيّة لنجاح الثّورة، وكذلك باستنفاد الوسائل السلميّة في إرادة التغيير نحو الأفضل. وما ينبغي أن يضعه المسلم نصب عينيه هو أن العنف شرّ دائماً فإذا لم يكن منه بدّ على أنّه أخفّ الضررين وعلى أنّه قد يكون بالفعل اقتصاداً في العنف فلا مجال لاعتباره الخير المطلق كما لا مجال لاعتباره الشرّ المطلق.

إنّ البشريّة قد عرفت تمجيد العنف في الأنظمة النازية والفاشيّة وعليها أن تجد السبل لتلافي الوقوع في هذا الشطط، ولكنّها قد تقع في مقابل ذلك في التفريط في الحريّة والعدالة والكرامة الّتي لا تتوفّر في العالم الثّالث إلاّ بالنموّ الاقتصاديّ إن هي اعتبرت العنف في الثّورة شرّاً مطلقاً، فذلك لا يعني سوى الإبقاء على الظلم وعلى مظاهر التخلّف، ومعناه بالتالي التضحية بأسمى الأهداف والتطلّعات المشروعة في سبيل أمن واستقرار مزيّفين.

فهرس المحتويات

إننا لعلى يقين بأنّ ما نقدّمه في مختلف فصول هذا الكتاب، إذ لا يدّعي الإتيان بالقول الفصل ولا يرمي إلى مخاصمة أحد بَلْهَ إلى إفحامه، في حاجة إلى مجهود يبذله القارئ على قدر المجهود الذي بذلناه حتى يكمل ما فاتنا ويصحّح خطأنا ويشارك في إنتاج المعرفة التي يرتضيها إنسان اليوم لأنها مستجيبة لحاجاته علميًّا وروحيًّا، ملبّية لرغباته المكبوتة وطموحاته، منسجمة مع ثقافة عصره وظروفه المستحدثة، حافزة له على الفعل في التاريخ، مضيئة لضميره الحرّ في حواره مع سائر الضمائر الحُرّة.



عبد المجيد الشرفي

عميد سابق لكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس وباحث في تاريخ الفكر الإسلامي والحضارة العربية.

مؤلفاته:

- مقامع الصُّلْبان، تونس، 1975. (تحقيق).
- الرسالة العَسْجَدية في المعاني المُؤَيِّدية، تونس- طرابلس، 1976. (تحقيق)
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع /العاشر، ط1، تونس، 1986؛ ط2، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2007.
- الإسلام والحداثة، ط1، تونس، 1990؛ ط5، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط1، بيروت، 2001؛ ط2، 2008.
- ب. برجر، القرص المقدس، تونس 2003. (تعريب، بالاشتراك).
- La pensée islamique, rupture et fidélité (القطيعة والوفاء في الفكر الإسلامي)، تونس- باريس، 2008.
- في الشأن الديني، تونس، 2005.
- مستقبل الإسلام في الغرب والشرق، دمشق، 2008. (بالاشتراك).

له مساهمات فكريّة وبحثيّة في عدد من الدوريّات المتخصّصة والمؤتمرات العلميّة.

لبنات

في المنهج وتطبيقه

يضمّ هذا الكتاب فصولاً كُتبت في مناسبات مختلفة وتتعلّق بمواضيع تهمّ الفكر الإسلامي والحضارة العربيّة.

وقد ارتأينا أن نُعنون هذه الفصول بـ"لَبِنَات" باعتبار أنها تمثّل مساهمات متواضعة ومحدودة بالضرورة في بناء صرح ثقافة عربيّة وبالتالي في بناء صرح مجتمع عربيّ وإنسان عربيّ مبدع غير مُستلَب للماضي ولا للآخر.

ونحن على يقين بأنّ الدراسات التطبيقية العميقة هي الكفيلة بإبراز المنهج الملائم بعيداً عن التوفيقية الزائفة وعن التقوقع داخل نظرية في آنٍ.

فالباحث المعاصر مدرك تمام الإدراك أوّلاً أن ثمّة جدلية بين المجتمع وقيمه من ناحية ومستوى المعرفة السائدة فيه ونوعيتها من ناحية أخرى، وثانياً أن القارئ لا ينفكّ وهو يقرأ يؤوّل وينتج المعنى بما يتلاءم وظروفه العامة والخاصة، وثالثاً أن المعرفة البشرية ليست مُعطىً جامداً بل هي إبداع مستمرّ متدفّق تدفّق الحياة متناغمٌ مع حركة التاريخ في بطئها أو تسارعها.

موضوع الكتاب **فكر إسلامي**

ISBN 978-9959-29-548-4

9 789959 295484

دار الكتاب الجديد توزيع حصري

موقعنا على الإنترنت
www.oeabooks.com